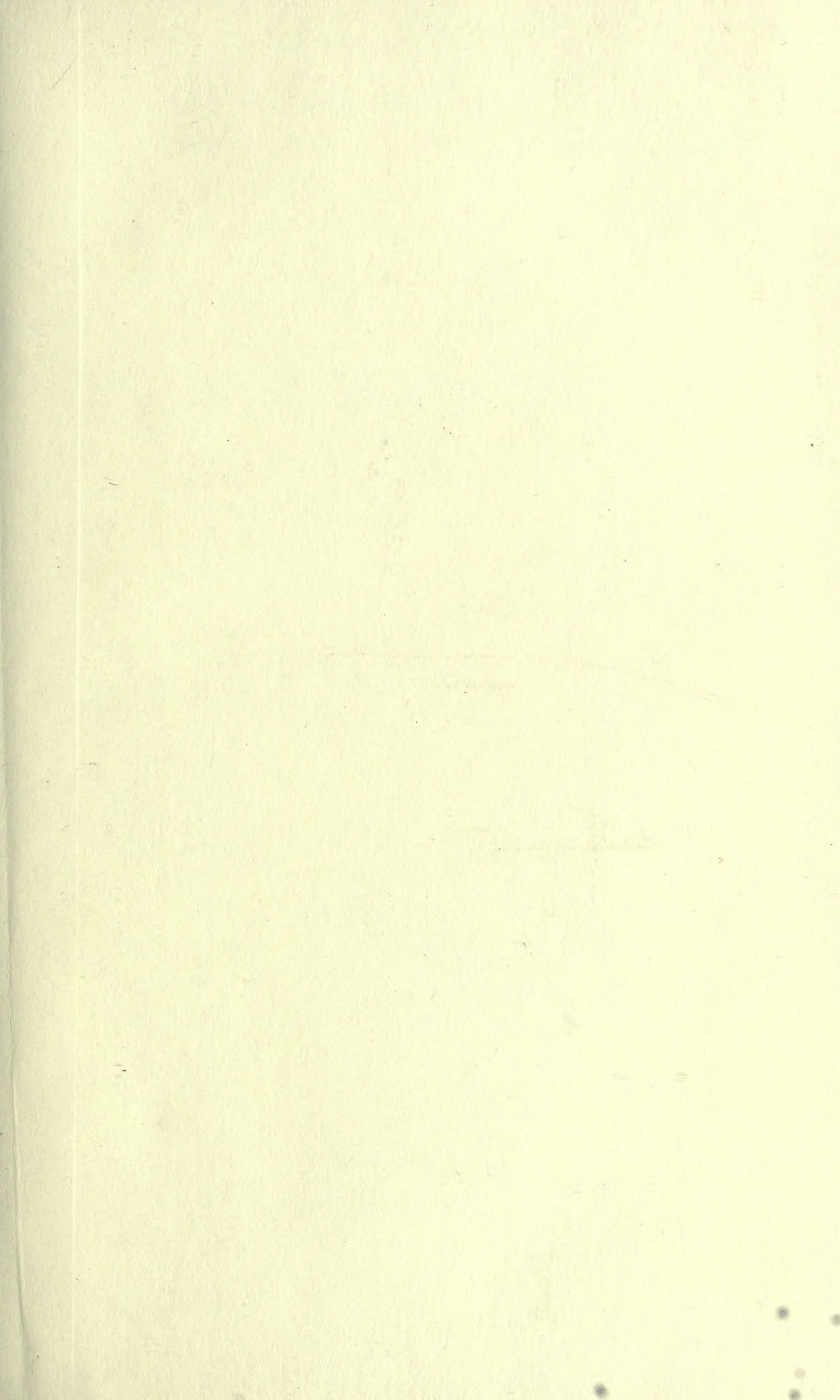

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01650890 5



Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

KNOX COLLEGE

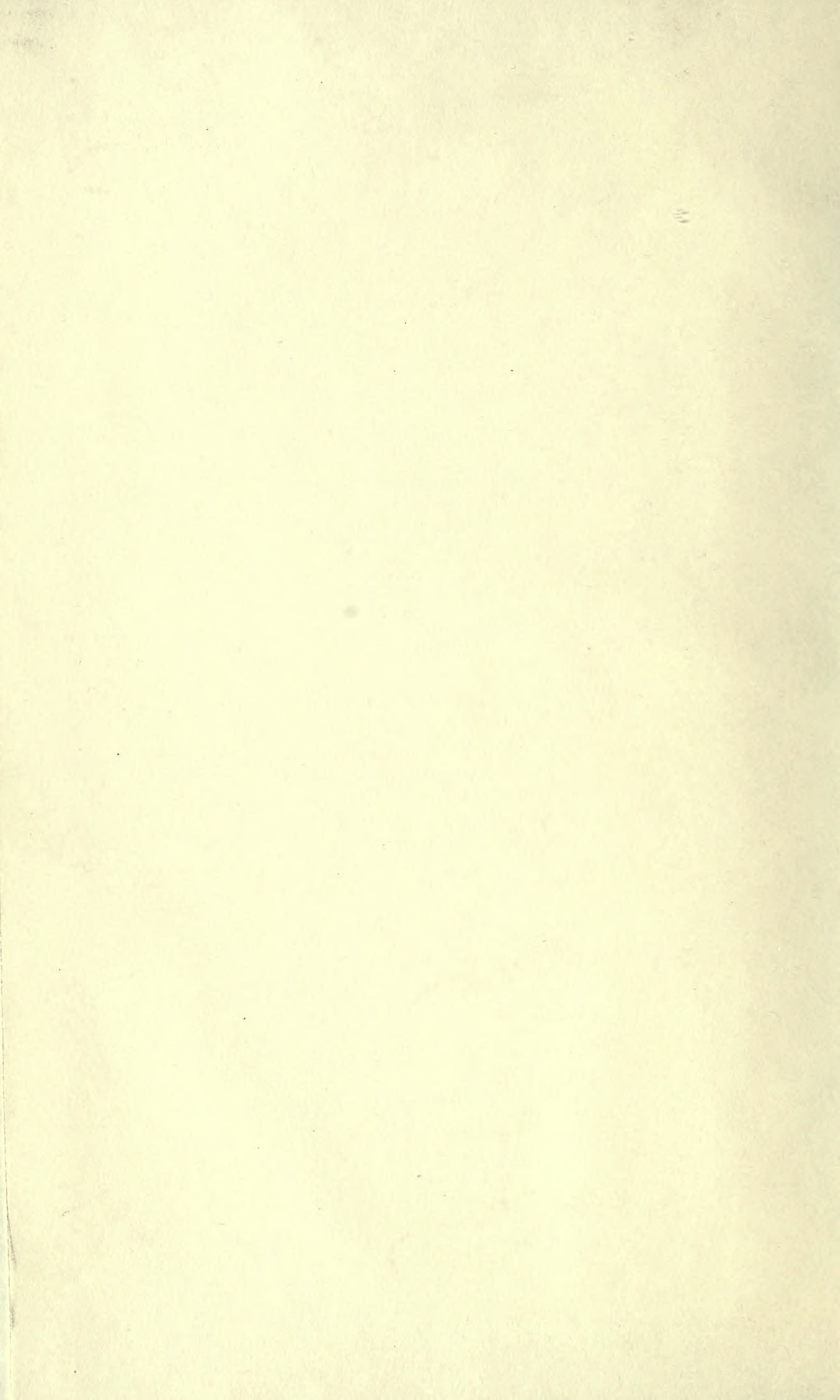




Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/dererstekorinthe00weisuoft





519 (92) I

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer

Fünfte Abteilung – 9. Auflage

Der erste Korintherbrief

LIBRARY KNOX COLLEGE, TORONTO

völlig neu bearbeitet

von

D. Johannes Weiß

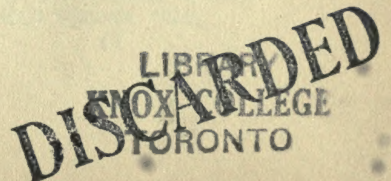
Professor der Theologie zu Heidelberg



Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1910



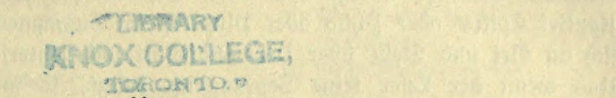
1.	Aufl.	v.	Meyer	1839.
2.	„	„	„	1849.
3.	„	„	„	1856.
4.	„	„	„	1861.
5.	„	„	„	1870.
6.	„	„	Heinrici	1881.
7.	„	„	„	1888.
8.	„	„	„	1896.

APR 30 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Übersetzungsrecht vorbehalten. Copyright 1910 by
Vandenhoeck & Ruprecht of Göttingen, Germany.

8043
1913

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.



Vorwort.

Als die Verlagsbuchhandlung mich aufforderte, die Neubearbeitung des Kommentars zu den Korintherbriefen an G. Heinricis Stelle zu übernehmen, habe ich zwar – gewiß mit vielen Andern – bedauert, daß ein Wechsel in der Bearbeitung eintreten mußte, aber dennoch ohne Bedenken mich bereit finden lassen. Denn ich war mir bewußt, trotz mancher Abweichungen im Einzelnen, im Ganzen in der Richtung weiter arbeiten zu können, die Heinrici so glücklich eingeschlagen hat. Niemals wird vergessen werden können, daß er zum ersten Mal die Exegese der Korintherbriefe in den großen literatur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Hellenismus gerückt hat, und kein Nachfolger wird seine Methode ungestraft verlassen. Ich kann mich nun zwar nicht einer so großen Belesenheit in hellenistischer Literatur rühmen, wie sie Heinrici zu Gebote steht, glaube aber namentlich die stoische Diatribe, insbesondere Teles, Musonius und Epiktet, auch Seneca so weit zu kennen, daß ich sie mit Nutzen zur Erklärung des Paulus heranziehen kann. Wie groß die Verwandtschaft in gewissen Partien gerade unsres Briefes ist, wird, wie ich denke, gerade aus meinem Kommentar erhellen[1]. Daß ich die Unterschiede nicht übersehe, daß ich überhaupt Sinn für die religionsgeschichtliche Nuance habe, auf die meist Alles ankommt, wird ein wohlwollender Leser, wie ich hoffe, nicht verkennen. Weitere Förderung verdanke ich den Werken von Reitzenstein und bedaure nur, daß ich sein neuestes Werk nicht früher so intensiv studieren konnte, wie es verdient; ich hätte für die Erklärung gewiß noch mehr Nutzen davon ziehen können. Daß Paulus einen gewissen Kreis hellenistisch-mystischer Anschauungen und Termini gekannt hat, mit denen er als mit bekannten Größen arbeitet, kann m. E. nicht mehr geleugnet werden. Auch hier freilich kommt alles auf die Nuance an, in der diese Begriffe bei ihm erscheinen – darin bin ich der Zustimmung von Reitzenstein völlig gewiß – und es ist sehr schwierig, diese genau zu bestimmen. Es wird noch viel Arbeit getan werden müssen, ehe wir die Sprache und die Religion des Paulus ganz verstehen, sowohl in dem, was er mit seiner heidnischen Umgebung gemeinsam hat, wie in dem, was sein Genius und seine besondere religiöse Erfahrung an Umprägung und Eigenschöpfung hinzugetan hat.

Ein Hauptanliegen war mir, die Belege und Parallelen im Wortlaut zur Anschauung zu bringen, auch möglichst viele Septuaginta-Stellen. Leider

1. Vgl. die soeben erscheinende Schrift meines Freundes und Schülers R. Bultmann, der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. 1910.

ist anzunehmen, daß viele Leser weder über die nötigen Bücher verfügen, in denen sie die angezogenen Stellen nachschlagen können, noch über die dazu erforderliche Zeit oder Neigung. Letzteres ist nun freilich ein Fehler, dem strenge Richter nicht entgegenkommen würden. Ich habe geglaubt, durch reichliche wörtliche Belege dem Leser Lust machen zu sollen, einmal einige Kapitel Epiktet oder Philo oder Plutarch im Zusammenhang zu lesen, und sich an Ort und Stelle über Verwandtschaft und Unterschied zu unterrichten. Und wenn der Leser keine Septuaginta besitzt, so wird er vielleicht aus manchen Parallelen erkennen, wie nötig es für einen Leser des N.T. ist, in der Bibel des Paulus durch eigne Anschauung zu Hause zu sein. Freilich kostet ein derartiges Zitations-System Raum, und Raumnot war die schlimmste Plage für mich bei dieser Arbeit. Wie manchen Exkurs habe ich streichen müssen! Vor allem ist es mir ein Schmerz, daß ich eine zusammenhängende stilistische und literaturgeschichtliche Würdigung des Briefschreibers Paulus zurückhalten mußte. Auch sonst habe ich Vieles der Notwendigkeit, mich kurz zu fassen, opfern müssen, und Mancher wird dies, Mancher andres vermissen.

Ich vermute, daß die Kritik sich besonders auf die von mir angedeutete Zerlegungshypothese stürzen wird. Es ist ja so leicht und dankbar, solche Versuche, die immer etwas Problematisches haben werden, der allgemeinen Geringschätzung preiszugeben. Als ob sie nicht auch schließlich — in all ihrer Mangelhaftigkeit — einer wissenschaftlichen Gewissensnot entsprungen wären! Möchten doch diejenigen, denen so etwas fern liegt, diese meine hypothetischen Ausführungen überschlagen und abwarten, bis wir vorwitzigen Quellenscheider durch gemeinsame Arbeit zu einigermaßen festen Ergebnissen gekommen sind! Jedenfalls glaube ich, meine Gedanken hierüber bescheiden in den Hintergrund gestellt und wichtigere exegetisch-historische Aufgaben darüber nicht vernachlässigt zu haben.

Heidelberg, 31. Oktober 1910.

Johannes Weiß.

Abkürzungen der zitierten biblischen und apokryphen Bücher, Zeitschriften &c.
siehe am Schluß des Bandes.

Inhalts-Verzeichnis.

Größere Exkurse:

Berichtigungen und Nachträge.

S. 2 Z. 10 v. u. vgl. Pausanias X, 32, 13: *οὔτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γε ἢ ἐκείνοις ἐστίν, οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήσασα ἡ Ἶσις καλέσῃ σφᾶς δι᾽ ἐνυπνίων*; Apulejus Met. XI, 21: neque vocatus morari nec non jussus festinare und praecipua . . numinis dignatione jam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque und dazu Reitzenstein, Myst. Rell. S. 99f.

S. 28 Z. 14f. v. u. vgl. Reitzenstein S. 202.

S. 41 Z. 13ff. v. u. vgl. Reitzenstein Myst. Rell. S. 101f. Corp. Herm. XIII (XIV), 9 (Reitz. Poim. p. 343) *ἐδικαιώθημεν . . ἀδικίας ἀπούσης*.

S. 53 Z. 9 v. o. lies *σοφίαν* statt *σῶνος*.

S. 69 Mitte vgl. Reitzenstein Myst. Rell. S. 165 und das Hermes-Gebet bei Reitzenstein Poimandres S. 17, 10: wo der νοῦς gebeten wird: εἰσέλθοις τὸν ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμὰς φρένας.
S. 70 Z. 25 v. o. Der für den Schluß des Bandes versprochene Exkurs befindet sich auf S. 371ff.
S. 72 Z. 6 v. u. vgl. Apulej. Metam. XI, 21 ut solent parentes immaturis liberorum desideriis modificari.
S. 73ff. Zu der Erörterung über τέλειος vgl. meinen Exkurs auf S. XVIII der Einleitung, Anm.
S. 78 Z. 17f. v. u. stelle das Komma um: wirkt wie er, ...
S. 85 Z. 6 v. u. lies statt „in dem" „indem".
S. 107 Z. 12 v. o. lies statt „Sat." „Ep."!
S. 109 Anm. 1 lies Apulej. Metam. 3, 16 tu, ultima . .! Das folgende Zitat (4) habe ich nicht verifizieren können.
S. 119 Mitte vgl. Luc. Menipp (Necyomantia) 6: καθηγήσασθαι τῆς ὁδοῦ von der Einweihung i. d. Mysterien und die Stellen auf S. 310 oben.
S. 122 Anm. und 137 Anm. 1 vgl. Luc. salt. 16 παίδων χοροὶ συνελθόντες ἐν αὐλῷ κ. κιθάρᾳ.
S. 141 1. Abschnitt. Man denke auch an die Möglichkeit, daß jemand neben der kräftigen Weihe durch die christl. Taufe auch noch andere Mysterienweihen gesucht habe vgl. Apulej. Apologie 55 sacrorum pleraque initia in Graecia participavi.
S. 142 Const. Ap. I, 2 wird πλεονεξία und ἀδικία durch das οὐκ ἐπιθυμήσεις erläutert (Ex 20 17), wobei τὴν γυναῖκα voransteht.
S. 143. Es wäre noch zu erwägen, ob μηδέ nicht auch ohne steigernden Charakter („nicht einmal") zu fassen wäre als Gegenschlag zu der von den τοιοῦτος geübten Untreue: ist er ein ἄδικος geworden, so sollt ihr dementsprechend auch nicht mit ihm essen.
S. 155 Anm. vgl. noch Reitzenstein Myst. Rell. S. 100ff.
S. 161 Anm. 2: der hier verheißene Exkurs steht auf S. 371ff.
S. 189 Zu I Kor 7 22 vgl. noch Apulej. Metam. 11, 15 cum coeperis deae servire, magis senties fructum tuae libertatis.
S. 214 Zur γνῶσις vgl. jetzt Reitzenstein Myst. Rell. S. 112ff.
S. 222 Zu ἡμῖν 8, 6 vgl. Tert. Apol. 10, 13: sed nobis, inquitis, dei sunt.
S. 228 Plut. Is. Os. 71 (p. 379 E) unterscheidet οἱ μὲν ἀσθενεῖς καὶ ἄκακοι, die von einem Vorurteil (δόξα) zur δεισιδαιμονία verführt werden, von den δριμύτεροι καὶ θρασύτεροι, die εἰς ἀθέους κ. θηριώδεις λογισμούς verfallen.
S. 229 Anm. 1 vgl. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen S. 144f.
S. 268 vgl. Rauschen in s. Ausgabe von Tertullians Apologeticum (florilegium patristicum fasc. VI 1906): „Graecorum mos erat, ut operto vel velato capito inmolarent; hunc Romani in omnibus fere sacrificiis imitabantur; cfr. Liv. I 7, 10 et X 7, 10; Verg. Aen. III 403ff.; imprimis Macrob. sat. III 6, 17; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, 171"; Tertullian sagt 30, 4: capito nudo, quia non erubescimus, . . oramus.
S. 294 Z. 3 v. u. lies Liv. 39, 13, 13 statt blos 13, 13.
S. 295 Z. 3 v. u. vgl. Tert. Apol. 23, 6.
S. 304 Anm. 1 Tert. Apol. 39 qui unum spiritum biberint sanctitatis.
S. 319 zum „Spiegel" Plut. Is. Osir. cp. 76 εἴπερ οὖν οἱ δοκιμώτατοι τ. φιλοσόφων οὐδ᾽ ἐν ἀψύχοις κ. ἀσωμάτοις πράγμασιν αἴνιγμα τ. θείου κατιδόντες ἠξίουν ἀμελεῖν οὐδὲν οὐδ᾽ ἀτιμάζειν, ἔτι μᾶλλον οἴομαι τὰς ἐν αἰσθανομέναις κ. ψυχὴν ἐχούσαις καὶ πάθος καὶ ἦθος φύσεσιν ἰδιότητας ἀγαπητέον οὖν, οὐ ταῦτα τιμῶντας, ἀλλὰ διὰ τούτων τὸ θεῖον, ὡς ἐνεργεστέρων ἐσόπτρων καὶ φύσει γεγονότων, ὡς ὄργανον ἢ τέχνην ἀεὶ τοῦ πάντα κοσμοῦντος θεοῦ νομίζειν.
S. 330 Anm. 2 Orig. c. Cels. I, 12: οἱ μὲν Αἰγυπτίων σοφοὶ κατὰ τὰ πάτρια γράμματα πολλὰ φιλοσοφοῦσι περὶ τῶν παρ᾽ αὐτοῖς νενομισμένων θείων, οἱ δὲ ἰδιῶται μύθους τινὰς ἀκούοντες, ὧν τοὺς λόγους οὐκ ἐπίστανται, μέγα ἐν αὐτοῖς φρονοῦσιν.
S. 334 Zu 14, 24 vgl. Reitzenstein Myst. Rell. S. 887.

Einleitung.

1. Die korinthische Gemeinde.

1. Die Stadt Korinth (vgl. meinen Artikel „Griechenland in der apostol. Zeit" in Herzogs RE.[3] VII, S. 160–168; dort weitere Literatur) ist das neue Korinth, das an Stelle der von Mummius 146 zerstörten altberühmten Stadt entstanden war. Es war eine römische Kolonie, durch deren Gründung Caesar das brutale Unrecht (Mommsen II[8], 49 f.) der Schleifung Korinths zu sühnen unternahm. Ob Caesar die wirkliche Gründung von Neukorinth noch erlebt hat, ist nicht unbestritten (vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenl. I, 461 Anm. 87). Jedenfalls hieß sie nach ihm Laus Julia Corinthus, und Pausanias nennt ihn II, 3, 1 den *οἰκιστὴς Κορίνθου τῆς νῦν*. Zum Abschluß gebracht wird die Kolonisierung durch Augustus sein. Keinesfalls ist es gestattet, ein bestimmtes Jahr (etwa 49??) als Gründungsjahr Neukorinths anzugeben[1]. Im J. 27 v. Chr. wurde es Sitz des Prokonsuls, Hauptstadt der senatorischen Provinz Achaja. Zur Zeit des Paulus war Gallio Prokonsul, d. h. L. Annäus Novatus, der Sohn des älteren L. Annäus Seneca und älterer Bruder des Philosophen L. Annäus Seneca, der ihm die Bücher de ira, de vita beata und de remediis fortuitorum gewidmet hat. Nachdem er von L. Junius Gallio adoptiert war, nahm er den Namen Junius Gallio an (s. Pauly-Wissowa I, 2236 f.). Die Zeit seines Prokonsulats ist leider ganz ungewiß (vgl. zuletzt Ramsay, P. in der Apg. S. 210 ff.; Zahn, Einleitg. II, 634 [3] 647). Bei der Berechnung pflegt man davon auszugehen, daß Gallio während der Verbannung seines Bruders Seneca (von 40–49) höhere Staatsämter nicht bekleidet haben könne. Gegen diese Voraussetzung hat Zahn Einspruch erhoben auf Grund der Stelle de consol. ad matr. Helv. (dial. XII, 18, 2), wo Seneca aus der Verbannung von der ehrenvollen Laufbahn seines Bruders spricht. Aber selbst wenn jene Voraussetzung zuträfe, so würde für die Berechnung des Prokonsulats nichts folgen. Ebensowenig ist zu folgern aus der Nachricht des Seneca (ep. 104, 1), daß Gallio in Achaja am Fieber erkrankt sei und deshalb eine Seereise unternommen habe. Denn diese Notiz wird durch die andere Nach-

1. Strabo VIII, 6, 23: *πολὺν δὲ χρόνον ἐρήμη μείνασα ἡ Κόρινθος ἀνελήφθη πάλιν ὑπὸ Καίσαρος τοῦ θεοῦ διὰ τὴν εὐφυΐαν, ἐποίκους πέμψαντος τοῦ ἀπελευθερικοῦ γένους πλείστους.* Siehe aber jetzt Bornemann, Pauly-Wissowa IV, 530.

richt des Plinius (h. n. 31, 33), daß Gallio post consulatum eine Seereise nach Ägypten gemacht habe, chronologisch nicht näher bestimmt. Es ist schon zweifelhaft, ob diese Reise, welche durch Phthisis veranlaßt war, mit jener zu identifizieren ist. Außerdem aber besagt die Notiz des Plinius nicht, wann denn Gallio das Konsulat inne gehabt hat. Der jüngere Bruder Seneca war 56 Konsul. Aber daß Gallio früher Prokonsul von Achaja war, ist ohnehin mehr als wahrscheinlich (vgl. noch Hoennicke, d. Chronologie d. Lebens d. Ap. P. S. 26f.).

Der Grundstock der Bevölkerung war römisch (viele römische Freigelassene; Röm 16_{21}ff. Lucius, Tertius, Gaius, Quartus; Apg 18_{7} Titius Justus; I Kor 16_{16} Fortunatus und Achaicus); es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß zur Zeit des Paulus, und erst recht zur Zeit des Pausanias (Mitte des 2. Jh.) die Bevölkerung stark gemischt war, und es ist neben dem römischen sowohl ein erhebliches hellenisches, als auch ein orientalisches Element anzunehmen, wie die Inschriften zeigen (CIGr. 1104ff.). Für letzteres spricht die Tatsache, daß eine Reihe orientalischer Kulte in Korinth blühten (Isis, Serapis, Melkarth), die freilich auch von Griechen und Römern verehrt wurden, und daß insbesondere der Kult der Aphrodite hier sehr an den der Astarte erinnerte. Daß in Korinth viele Juden lebten, entspricht der Lage der Dinge und ist nicht nur durch Apg $18_{4.7}$, sondern auch durch Philo leg. ad Caj. cp. 36 M. II, p. 587 bezeugt. Vgl. die Jüd. Inschrift von der Synagoge bei Deißmann, L. v. O. S. 9. Über die Anfänge der neuen Stadt und eine damals aufblühende originelle Industrie erzählt Strabo (VIII, 6, 23): die ersten Ansiedler hätten bei Wegräumung der Trümmer thönerne und bronzene Gefäße von schöner Arbeit gefunden und damit einen schwunghaften Handel nach Rom hin eröffnet (*νεκροκορίνθια*); Suet. Aug. 70. Aber dies Geschäft ging zurück, als der Vorrat an alten Gefäßen sich erschöpfte. Zum Glück war die Stadt darauf nicht angewiesen. Schon das alte Korinth war eine der blühendsten Handelsstädte des Altertums gewesen, wozu seine höchst bevorzugte Lage an zwei Meeren (bimaris Corinthus Hor. carm. I, 7, 2) es befähigte; vgl. Curtius, Peloponnes II, 516f. 589: „sie war der natürliche Stapelplatz zwischen Abend- und Morgenland", „eine geborene Weltstadt, wie Karthago und Capua"[1]. Es war für die Schiffer wesentlich, daß sie die nicht ungefährliche Umsegelung des Kaps Maleas vermeiden und die Waaren zu Land über den Isthmus schaffen konnten. Zu diesem Zweck war an der schmalsten Stelle des Isthmus der sogen. *διολκός* angelegt, eine Fahrbahn, auf welcher die Schiffe durch Rollgestelle von einem Meere zum andern hinübergezogen wurden (Strabo VIII, 2, 1; Plin. h. n. IV, 4, 10). Schon unter Caligula wurden Versuche gemacht, den Isthmus zu durchstechen, dann aber unternahm Nero allen Ernstes dies Werk[2] im Jahre 67, inaugurierte es

1. Man vergl. besonders Ael. Aristides isthmische Rede *εἰς Ποσειδῶνα* III 24 (Keil XLVI 28), wo der Glanz der Stadt gefeiert wird.

2. Luc. Nero 1 *τὰς γὰρ περιβολὰς τῆς Πελοποννήσου τὰς ὑπὲρ Μαλέαν ξυνῄρει τοῖς θαλαττουμένοις εἴκοσι σταδίων τοῦ Ἰσθμοῦ ῥήγματι· τοῦτο δ' ἂν καὶ τὰς ἐμπορίας ὤνησε καὶ τὰς ἐπὶ θαλάττῃ πόλεις καὶ τὰς ἐν τῇ μεσογείᾳ· καὶ γὰρ δὴ κἀκείναις ἀποχρῶν ὁ οἴκοι καρπός, ἢν τὰ ἐπιθαλάττια εὖ πράττῃ.*

durch den feierlichen ersten Spatenstich, eine Masse Arbeiter, unter ihnen der Philosoph Musonius Rufus und 6000 jüdische Kriegsgefangene aus dem galiläischen Kriege (Jos. b. j. III, 10, 10 § 540) begannen mit den Grabungen, aber schon nach wenigen Tagen wurde das Unternehmen aufgegeben (Dio Cass. 63, 16 fin.; Lucian Nero 1—4). Reste dieser Arbeiten beschreibt Curtius Peloponnes II, 546. Nach Mommsen V, 270 sind bei dem im J. 1893 beendigten Durchstich beträchtliche Spuren jener Vorarbeiten bloßgelegt. Eine weitere Begünstigung Korinths lag in dem Besitz zweier Häfen (*δυεῖν λιμένων κύριος, ὧν ὁ μὲν Ἀσίας, ὁ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐγγύς ἐστι* Strabo VIII, 6, 20). Der westliche, Lechaion, lag nördl. von K. und war ehemals durch Schenkelmauern mit der Stadt verbunden (Strabo VIII, 6, 22), der östliche war Kenchreae (Röm 16 1; Apg 18 18). Pausanias II, 2, 3 erwähnt dort eine Statue des Poseidon (des Lokalgottes des Isthmus, Roscher 2845 ff.) und einen Tempel der Aphrodite, sowie Heiligtümer des Asklepios und der Isis (Apulejus met. XI)[1]. Es muß ein nicht unbedeutender Ort gewesen sein, da er eine eigene christl. Gem. neben der Kor. hatte. So ist es nicht verwunderlich, daß das neu besiedelte Kor. schnell den Handel, der inzwischen auf Delos übergegangen war, wieder an sich zog und die alte Blüte wieder erlangte. Schon Strabo (unter Augustus) sagt, es gelte als wohlhabend (VIII, 6, 20); zur Zeit des P. wird es seinen alten Namen *ἄστρον Ἑλλάδος* schon wieder verdient haben. Von der Topographie und den Baulichkeiten des neuen Kor. liefert Pausanias im 2. Buche seiner Beschreibung Griechenlands ein anschauliches Bild, wonach Curtius seine schöne Darstellung (Peloponnes II, 514—556) entworfen hat. An Einzelheiten seien hier genannt die beiden Gräber des Diogenes von Sinope und der berühmten Hetäre Lais auf der Straße nach Kenchreae, welche Pausanias neben einander erwähnt (II, 2, 4). In der Stadt selbst ist für uns interessant ein Heiligtum der ephes. Artemis, auf der Mitte des Marktes eine eherne Statue der Athena mit den Darstellungen der Musen, ein Tempel der Octavia, Schwester des Augustus, ein Heiligtum des Kapitolinischen Zeus. Auf dem Wege nach Akrokorinth hinauf gab es zwei Heiligtümer der Isis und zwei des Serapis, Altäre des Helios, und Tempel der *Ἀνάγκη* und der *Βία*, darüber ein Tempel der Göttermutter. Oben auf dem Felsen, der eine weite Aussicht gewährte, stand der berühmte Tempel der Aphrodite, in welchem ein Standbild der Göttin mit ihren Begleitern Helios und Eros (mit dem Bogen) stand. Nach der Lokalität zu urteilen (Curtius II, 534), kann es nur eine kleine Kapelle gewesen sein (Strabo VIII, 6, 21 *ἡ μὲν οὖν κορυφὴ ναΐδιον ἔχει Ἀφροδίτης*). Gleichwohl war es ein überreich dotiertes und gesuchtes Heiligtum. Strabo erzählt (VIII, 6, 20), es sei so reich gewesen, daß es mehr als 1000 Hierodulen besaß, welche zu Ehren der Gottheit sich hier preisgaben. Es bezieht sich dies zwar zunächst auf das alte Kor., in späterer Zeit wird es aber kaum anders gewesen sein, und gewiß paßt es auch auf Neukorinth, was Strabo im Zusammenhang damit erzählt, daß um jener Hetären willen

---

1. Vgl. die Beschreibung der Isis-Prozession bei Apulejus Metam. XI.

die Stadt bevölkert und reich wurde, und die Erfahrung der Seeleute, daß „häufig der Gewinn langwieriger und beschwerlicher Seefahrten dort in kurzem Freudenrausche vertan wurde, gab Anlaß zu dem Sprichworte: Nicht jedem rat' ich eine Seefahrt nach Korinth". Die Üppigkeit und Blüte der alten Stadt, die wir in moderneren Formen auch für die Kaiserzeit annehmen dürfen, schildert lebendig Curtius II, 520 f. Daß die reiche Handels- und Seestadt an Unsittlichkeit ihres Gleichen suchte, läßt sich denken und wird durch die sprichwörtlichen Redensarten *κορινθιάζεσθαι* (Aristoph. fr. 133 D), *Κορινθία κόρη* (Plato rep. 3 p. 404 D; Char. 1 p. 31), *Κορινθιαστής*, der Hurenjäger (Komödientitel) mehr als deutlich bewiesen; vgl. auch die Belege bei Renan, St. Paul p. 213 Anm. 2[1]. Die Schilderung vom Sittenverderben der Heiden Röm 1_{18-32}, auch I Th 4_{1-12} ist in Kor. geschrieben, und die Korintherbriefe zeigen, wie gerade hier P. mit der Laszivität des Heidentums zu ringen hatte. Einen Hauptanziehungspunkt für Griechen und Römer (z. B. Nero), aber auch für den Pöbel aller Art bildeten die Isthmischen Spiele (Strabo VIII, 6, 20 *ὁ Ἰσθμικὸς ἀγὼν ἐκεῖ συντελούμενος ὄχλους ἐπήγετο*). Sie hatten nie aufgehört (Pausan. II, 2, 2); während der Zeit, da Kor. darniederlag, war ihre Verwaltung den Sikyoniern übertragen, dann aber (vermutlich durch Augustus) den Korinthern zurückgegeben. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß P. gerade I Kor 9_{24}ff., aber auch sonst, eine intime Kenntnis des Stadiums verrät. Neukorinth ist auch dadurch als eine moderne Stadt gekennzeichnet, daß hier zuerst die von dem feineren Empfinden der Griechen verabscheuten italischen Fechterspiele eingeführt wurden[2]. Korinth ist der einzige Ort Griechenlands, wo sich ein Amphitheater bestimmt nachweisen läßt (Friedländer, Sittengesch. II³, 405 f.). Auf den Pöbel übten sie eine ungeheure Anziehungskraft und wirkten mit zur Verrohung und Verderbnis der Sitten. Daß in einer solchen Stadt ungeheure Vermögensunterschiede und eine gewaltige Kluft zwischen Arm und Reich[3] sich bildeten, liegt in der Sache; ein zahlreiches verderbtes Proletariat ist der naturgemäße Bodensatz. Es ist sehr bemerkenswert, daß gerade von Korinth hervorgehoben wird, die Gem. des P. habe sich im wesentlichen aus der unteren Schicht des Volkes zusammengesetzt. Über die Blüte der Kunst, der Rhetorik

---

1. Horaz Epist. I, 17, 36 non cuivis homini contingit adire Corinthum hat das griech. *οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθον ἐσθ' ὁ πλοῦς* leise abgeändert (s. Kießling-Heinze 3. St.); Maximus Tyr. III, 10 (Hobein XXXII, 10) *Συρακοσίων τῶν ἁβροτάτων, Κορινθίων τῶν φιληδόνων, Χίων τῶν πλουσίων, Λεσβίων τῶν εὐοινοτάτων.* Renan bemerkt hierzu, im Großen und Ganzen wohl mit Recht: En cela encore, elle constitua une exception parmi les cités helléniques. Les vraies moeurs grecques étaients simples et gaies, elles ne pouvaient nullement passer pour luxueuses et débauchées. C'est ce qui résulte bien des traités moraux de Plutarque, surtout de „Praec. ger. reip.; An seni sit ger. resp.; Consolatio ad uxorem; Conjugalia praec.; Amatorius; De frat. amore".

2. Lucian Demonax 57 *Ἀθηναίων δὲ σκεπτομένων* (als sie erwogen) *κατὰ ζῆλον τὸν πρὸς Κορινθίους καταστήσασθαι θέαν μονομάχων προελθὼν* (*Δημῶναξ*) *εἰς αὐτούς, Μὴ πρότερον, ἔφη, ταῦτα, ὦ Ἀθηναῖοι, ψηφίσησθε, ἂν μὴ τοῦ Ἐλέου τὸν βωμὸν καθέλητε.*

3. Alciphron III, 60: *οὐκ ἔτι εἰσῆλθον εἰς τὴν Κόρινθον· ἔγνων γὰρ ἐν βραχεῖ τὴν βδελυρίαν τῶν ἐκεῖσε πλουσίων καὶ τὴν πενήτων ἀθλιότητα.*

und der Philosophie im neuen Korinth vgl. Aristides Or. III, 24. 10 (= Keil Or. XLVI, 28)[1]. Bezeugt ist das Wirken der Kynischen Wanderprediger in K., etwa um dieselbe Zeit wirkte dort der Kyniker Demetrius, der Freund des Seneca.

2. Die Gründung der Gemeinde. Es ist für die ganze Art des Missionars P. sehr bezeichnend, daß er eine Stadt wie K. nicht nur überhaupt als Missionsfeld sich erwählt, sondern daß er sie geradezu zu einer Art Zentrum seines Wirkens gemacht hat. Wenigstens für uns steht Korinth ganz im Vordergrunde, nicht nur durch die umfangreichen Briefe, die er nach Korinth, sondern auch durch diejenigen, die er aus Korinth geschrieben hat (I. II. Th., Röm., vielleicht auch Gal., nach Zahns Hypothese). Er suchte das Leben, wo es am stärksten und lebhaftesten brauste, er suchte nicht das Land, nicht die kleine Stadt, sondern die Großstadt in des Wortes umfassendster Bedeutung. Auf der zweiten Missionsreise, von Athen aus, erzählt Apg 18_1, kam er nach Korinth.

a) Der Bericht der Apg. ist im weiteren außerordentlich dürftig, rein anekdotisch und läßt uns namentlich in allen Fragen, welche die Gem. betreffen, im Stich. Er zerfällt in eine Reihe von Tatsachengruppen. a) Zunächst erzählt V. 2. 3, wie P. in Kor. bei Akylas und Priskilla Quartier genommen und bei oder mit ihnen in seinem Gewerbe gearbeitet habe. Nicht einmal darüber erfahren wir etwas, ob der vor kurzem[2] von Rom gekommene Pontische Jude schon zum Christentum bekehrt war oder erst durch P. Christ wurde. b) V. 4 P. lehrt allsabbatlich in der Synagoge und sucht Juden und Hellenen zu gewinnen; diese ganz farblose konventionelle Angabe, die nichts von Erfolg oder Mißerfolg enthält, zeigt nur, daß der Gewährsmann über diese Anfänge überhaupt nichts wußte; insonderheit fällt kein Wort über eine etwaige Predigt des P. vor Heiden, in der Woche, etwa auf der Straße oder unter seinen nichtjüdischen Handwerksgenossen. Die griech. Proletarier, aus denen später die Gemeinde bestand, wird er schwerlich in der Synagoge getroffen haben. c) Konkreter wird die Erzählung erst V. 5 6,

---

1. Besonders das Wort: *σοφὸν δὲ δὴ καὶ καθ' ὁδὸν ἐλθὼν ἂν εὕροις,* sodann *τοσοῦτοι θησαυροὶ γραμμάτων περὶ πᾶσαν αὐτήν, ὅποι καὶ μόνον ἀποβλέψειέ τις, καὶ κατὰ ὁδοὺς αὐτὰς καὶ τὰς στοάς. ἔτι τὰ γυμνάσια, τὰ διδασκαλεῖα , καὶ μαθήματα καὶ ἱστορήματα . . .*

2. Hiernach könnte die Chronologie genauer bestimmt werden, wenn nur die Zeit des Judenedikts des Claudius feststünde, was leider nicht der Fall ist. Nachdem Claudius am Anfang seiner Regierung das Toleranz-Edikt für die Juden erlassen hatte (41; Jos. ant. XIX, 5, 2. 3 § 252. 290), hat er, wie Sueton (Claudius cp. 25) sagt, Judaeos assidue tumultuantes Roma expulit. Diese ohne Jahreszahl überlieferte Kunde wird von Orosius hist. VII, 6, 15 auf das 9. Jahr des Claudius (das wäre 49/50) gesetzt; er will die Nachricht aus Josephus haben, aber in dessen erhaltenen Werken steht sie nicht. Darum wird der Notiz von den Historikern kein Vertrauen geschenkt. Immerhin aber scheint Orosius doch einer konkreten Tradition zu folgen, die irgendwelche Gründe haben muß; da nun sachlich gegen dies Datum nichts Ernstliches einzuwenden ist, und da *προσφάτως* Apg 18_2 ein ziemlich dehnbarer Begriff ist, so scheint mir dies doch immerhin ein brauchbarer Anhaltspunkt zu sein, zumal da das Prokonsulat des Gallio auch in diese Zeit fallen kann. Nach der gewöhnlichen Annahme kam P. i. J. 52 (Zahn, Hoennicke d. Chronol. d. Ap. P.) oder 53 (Renan, Jülicher) nach K.

als Silas und Timotheus nach K. kommen; die folgende Erzählung ist zwar nicht ganz deutlich, namentlich sind die Worte *συνείχετο τῷ λόγῳ* oder *τῷ πνεύματι* (HLP) weder sicher überliefert noch klar (s. Blaß z. St.); aber deutlich ist, daß es damals zu einem Zerwürfnis mit den Juden und einem Bruch mit der Synagoge kam. Dieser Zug, von der Tübinger Schule als konventionell und tendenziös verworfen, gibt keinen Anlaß zu ernstlichen Zweifeln, zumal d) V. 7 das ganz konkrete Datum bietet, P. habe seine Tätigkeit in das Haus des Proselyten (*σεβόμενος*) Titius Justus verlegt, das der Synagoge benachbart war. e) V. 8 berichtet das einzelne sensationelle Faktum, daß der Synagogenvorsteher Krispus mit seinem ganzen Hause sich habe taufen lassen; wegen der Bedeutung des Falles scheint P. eine Ausnahme gemacht und selber getauft zu haben 1 14. Außerdem traten „viele von den Korinthern" — es ist nicht gesagt, ob Juden oder Hellenen — über. Unter ihnen könnte auch Stephanas (1 14) mit seiner Familie gewesen sein, sicherlich ein Heide (zur familia gehörten auch die Freigelassenen Fortunatus und Achaicus 16 17). Da aber P. 16 15 ihn die *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας* nennt, so mag seine Bekehrung schon in die frühere Epoche fallen — oder sollte diese mehrwöchentliche (*κατὰ πᾶν σάββατον*) Periode ganz ohne Bekehrungen geblieben sein? Man sieht, wie der Erzähler der Apg. auch über so wichtige Ereignisse schlecht orientiert oder uninteressiert ist. Auch von Gaius (1 14), der später „der Gastfreund Pauli und der ganzen Gemeinde" (Röm 16 23), also doch wohl ein angesehener und begüterter Mann war, von Erastos, dem *οἰκονόμος τῆς πόλεως*, erzählt er nichts. Dieser V. 8 ist überhaupt das Einzige, was der Erzähler von der Gem. berichtet — nichts von Organisation, Zusammensetzung u. s. w. f) V. 9 f. kommt ein neuer anekdotischer Zug: das nächtliche Gesicht des P., woraus wir schließen müssen, daß P. von Furcht erfüllt war. Nachdem soeben ein glänzender Erfolg berichtet ist, wirkt das sehr auffallend. Entweder muß also eine arge Lücke vorliegen oder die Notiz hat einen falschen Platz; sie müßte etwa am Anfang, hinter V. 1 stehen, dann könnte man sie auch mit I Kor 2 3 identifizieren. In dem Worte des Herren, daß er „ein großes Volk in dieser Stadt habe", deutet der Erzähler wenigstens an, was er nicht sagt, daß die Wirksamkeit des P. dort eine große Zukunft hatte und eine blühende Gem. daraus hervorgegangen ist. Er begnügt sich wieder g) V. 11 mit der ganz trockenen Notiz, daß P. 1 Jahr und 6 Monate „saß", d. h. sich ohne Reisen zu machen in Kor. aufhielt (Lk 24 49), „indem er unter ihnen das Wort Gottes lehrte". Man muß dies wahrscheinlich auf weitere Missionsarbeit beziehen, obwohl man es auch auf weitere Lehrarbeit an der Gemeinde deuten könnte. Einzelheiten erfahren wir über diese Zeit nicht. Daß das *ἐκάθισεν* im Gegensatz zu den Reisen gesagt wäre, welche Timotheus und Silvanus in die Umgegend machten, deren Frucht dann „die Heiligen in ganz Achaia" wären (II Kor 1 1), wie Zahn (Einl.) annimmt, ist ganz unwahrscheinlich. Es ist aber jedenfalls ein Mangel der Darstellung, daß sie nicht, wie 19 10 (von der provincia Asia) die Ausbreitung des Ev. auch in die Provinz Achaja, z. B. nach Kenchreae (Röm 16 1), berichtet. Auch von

der Beteiligung der beiden Genossen an der Verkündigung (II, 1 19) sagt sie nichts. h) Konkret wird die Erzählung erst wieder bei einer neuen Anekdote V. 12—17, der Szene vor dem Tribunal des Gallio. Der Erzähler scheint hier (seiner Neigung getreu vgl. Philippi, Thessalonich, Ephesus) den Aufenthalt durch je ein wichtiges Vorkommnis am Anfang und am Schluß der Zeit charakterisieren zu wollen; er verlegt dies Ereignis eine Reihe von Tagen vor die Abreise des P.[1]. Sachlich ist der Vorgang ungemein lehrreich. Der immer wieder hervorbrechende Haß der Juden gegen P. ist so gewiß eine historische Tatsache, wie die Form ihrer Denunziation überzeugend ist. Daß P. *παρὰ τὸν νόμον* die Menschen überrede, Gott zu verehren, bedeutet nicht „gegen das römische Gesetz", sondern es heißt „gegen unser Gesetz". Dies Vergehen konnte insofern auch vor das Forum eines römischen Richters gebracht werden, als die den Juden gewährte Toleranz ausdrücklich an die Bedingung geknüpft war, daß sie ihr väterliches Gesetz auch halten (Jos. ant. XIX, § 290: *τὰ πάτρια ἔθη ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν* — dies die Konzession —, *οἷς καὶ αὐτοῖς ἤδη νῦν παραγγέλλω . . μὴ τὰς τῶν ἄλλων ἐθνῶν δεισιδαιμονίας ἐξουθενίζειν, τοὺς ἰδίους δὲ νόμους φυλάσσειν* — dies die Bedingung). Es lag nun im Interesse der Juden, abtrünnige Glaubensgenossen der röm. Behörde zu denunzieren, um nicht selbst durch sie kompromittiert zu werden; sie gingen damit des Schutzes der religio licita verlustig und konnten wegen Verbreitung neuer Kulte belangt werden. Ob nun Gallio eingreifen wollte oder nicht, stand bei ihm (*κριτὴς τούτων οὐ βούλομαι εἶναι*), je nachdem er den Abfall vom Judentum als erwiesen und die neue Religion für wichtig oder gefährlich ansah. Es schien ihm aber, als handele es sich lediglich um Gesetzesstreitigkeiten der Juden, da ein *ἀδίκημα* oder *ῥᾳδιούργημα* nicht vorlag. Darum weist er die Klage ab, indem er die aufgeregte Menge von der Gerichtsstätte vertreiben läßt. Das Folgende V. 17 verstehen wir nicht ganz; vor allem fehlt ein Subjekt zu *ἐπιλαβόμενοι δὲ πάντες*; wenn DEMLP dies mit *οἱ Ἕλληνες* ergänzen, so ist dies eine mögliche Auffassung; der griech. Pöbel hätte die Gelegenheit benutzt, an den unbeliebten Juden ein Exempel zu statuieren. Warum aber vergreifen sie sich gerade nur an dem einen Sosthenes? Bei einer Prügelei pflegt es nicht so individuell herzugehen. So bleibt die Möglichkeit, daß mit *πάντες* die Juden gemeint sind, was auch exegetisch (Rückbezug auf *αὐτούς* V. 16) am nächsten liegt. Aber warum prügeln sie ihren eignen Synagogenvorsteher durch? Dies sagt der Erzähler nicht; vermutlich war die Quelle hier nur kurz andeutend, weil das Nähere bekannt war. Da nun I Kor 1 1 ein Sosthenes in der Nähe des P. sich befindet, der den Brief mit schreibt, so ist die Hypothese naheliegend, daß es dieser ehemalige Synagogenvorsteher war, der wegen seiner Hinneigung zum Christentum die Sache seiner Leute nicht geschickt oder energisch genug vertreten hätte. Darum lassen die Juden ihre Wut an ihm aus, was ihn dann vollends der neuen Religion in die Arme getrieben haben wird. Wie dürftig ist der Bericht auch darin, daß

1. Ähnlich die Geschichte vom Goldarbeiter Demetrius kurz vor der Abreise von Ephesus.

er nicht erzählt, wie P. nun von den Juden los- und ungeschädigt nach Hause gekommen ist! Warum wurde er nicht geprügelt? Weil er römischer Bürger war? So hätte also Sosthenes für ihn gelitten? i) Darauf folgt blos noch V. 18 die Abreise des P. mit Akylas und Priskilla.

b) Den allzu dürftigen Bericht der Apg. können wir durch einige Notizen der Briefe ergänzen. Außer dem schon Erwähnten (Stephanas, Krispus, Gaius, der Predigt des Timotheus und Silvanus, Christen in Achaia, Kenchreae) hören wir vor allem, daß P. auf die Verpflegung durch die Gem. verzichtet 9 6—27; II 11 7—9 und sich durch eigene Arbeit ernährt hat 4 12; II 11 27, daß er unter Entbehrungen aller Art, denen dann die Liebesgabe der Mazedonischen Brüder zu Hülfe kam II 11 8, das Evangelium verkündigt hat. Ob er dies Verfahren von Anfang an aus den prinzipiellen Gründen, die er I 9 und II 11 anführt, eingeschlagen hat? Jedenfalls ist das Bedürfnis der Unterscheidung von den „falschen Aposteln" erst ein späteres Argument; von vornherein wird er damit nur die Absicht verfolgt haben, zu zeigen, „daß er nichts für sich begehrt und sucht, daß er nicht anders kann, daß ihn ein innerer Drang beseelt, der in seiner Armut ein Muß für ihn ist" (Weizs.). Einen Blick in seine Stimmung läßt 2, 1ff. tun: „in großer Schwachheit, in Furcht und Zittern" hat er seine Predigt in K. begonnen. Wie wir diese Aussage gedeutet haben, wirkte hierin der Mißerfolg in Athen nach. Vielleicht steht damit im Zusammenhang der bewußte Verzicht auf eine philosophisch-rhetorische Unterbauung seines Evangeliums; in bewußt einseitiger Weise hat er das Kreuz Christi in den Vordergrund gestellt, ohne diese, Juden wie Hellenen gleich anstößige paradoxe Lehre durch rationale Begründung zu erleichtern und zu stützen. Er hat die Beweisführung dem aus ihm redenden Geiste überlassen; die Hörer mögen und werden den Eindruck gewinnen, daß eine Gottheit aus diesen mit Geist und Kraft Ausgerüsteten redet — auch von Zeichen und Wundern ist die Rede II 12 12. Freilich wenn es sich nur um den Gekreuzigten handelte, wäre zu solcher hinreißenden Siegesgewißheit kein Anlaß; aber der Geist, der sie erfüllt, ist der des Auferstandenen und Erhöhten. Die Predigt vom Kreuz ist nie ohne die von der Auferstehung gewesen; diese stand mit „unter den ersten Stücken", und zwar nicht das bloße *κήρυγμα* der Tatsache 15 12, sondern auch die *παράδοσις* über die Einzelheiten 15 3—7, wie auch der Kreuzestod nicht ohne die einzelnen näheren Umstände mitgeteilt werden konnte 11 23ff. Daß P. auch einen reichhaltigen Schriftbeweis für die Paradoxieen seiner Botschaft geliefert haben wird, ist ohne weiteres anzunehmen. Jedenfalls hat er die Korr. auch mit der Vorgeschichte der messianischen Erlösung, mit der Prophetie und mit der Geschichte des Volkes Israel bekannt gemacht (10 1ff.), er hat sie bis zu einem gewissen Grade in die Schrift eingeführt — Röm 1 2ff. ist in Kor. geschrieben. Vor allem hat er ihnen den einen, lebendigen Gott (I Th 1 9f.), gegenüber den stummen 12 2 und nichtigen Götzen verkündigt, mit denen sie nichts mehr zu tun haben können 8 6; er muß aber auch von der Schöpfung und dem Geheimnis der Teilnahme Christi an ihr 8 6, er muß auch von dem „himmlischen Menschen" 11 3. 7; 15 45 und

der Präexistenz Christi 10 4 geredet haben. Wie weit er über die Menschwerdung des „Sohnes Gottes" II 1 19; 8 9, über die geheimnisvollen Vorgänge bei seinem Tode I 2 8 Andeutungen gemacht, wie weit er überhaupt die eigentlichen Tiefen seines Evangeliums von den *μυστήρια θεοῦ* 4 1 schon in der ersten Verkündigung erschlossen hat, wissen wir nicht. Immerhin setzen so gedrängte Andeutungen und Anspielungen wie 1 21. 30; 2 8; 3 13; 5 5. 7; 6 2. 9. 11. 14. 19f.; 8 4ff.; 10 16f. 11 3. 7ff. u. a. ein reiches Maß von Belehrung voraus. Besonders über die eschatologischen Fragen, über den Tag des Herrn 1 8 und das Gericht 4 5, über das Reich Gottes 15 50, über den Zustand der Vollendung, das „Schauen von Angesicht zu Angesicht" 13 12, über die Vereinigung mit dem Herrn bei seiner Enthüllung 1 8; 11 26; 15 23, über das herrliche Ziel des *συνδοξασθῆναι* und *συμβασιλεῦσαι* 6 1ff.; 15 23 muß er ausgiebig und begeisternd geredet haben; denn er darf sich in den Briefen mit ganz kurzen Andeutungen begnügen; und II Kor. setzt schon eine weitgehende Vertrautheit mit den Gedanken der paulinischen Christus-Mystik voraus. Trotz alledem sagt er, daß er das Letzte, die tiefste *σοφία*, ihnen noch habe vorenthalten müssen 2 6ff. Daß gerade die höchsten Aufschlüsse über das jenseitige Leben noch nicht zur Erörterung gekommen sind, lehrt das 15. Kapitel. Es ist nun freilich sehr schwer zu beurteilen, inwieweit das, was P. mit *οἴδατε* oder mit rhetorischen Fragen wie 10 16f. als bekannt voraussetzt, der Gem. wirklich schon bekannt oder klar gewesen ist, und inwieweit andrerseits das, was sich als neue Belehrung gibt, wirklich neu war und nicht bloße Wiederholung. Wie denn überhaupt die Frage immer wieder gestellt werden muß, ob die häufig so kurzen Andeutungen des Ap. den Lesern verständlich sein konnten, ob das, was *ihm* selbstverständlich ist, auch ihnen zweifellos war. Vollends — was zur ersten Verkündigung und was zur darauf folgenden *διδαχή* gehört, wird sehr schwer zu scheiden sein.

Deutlicher sind die Grundzüge der neuen *Lebensordnung*, die P. bei seiner grundlegenden Arbeit der Gem. ans Herz gelegt hat. Das nahe Gericht, das kommende Reich Gottes fordert einen Bruch mit den vulgären heidnischen Sünden 6 9f.; es gilt, unbescholten am Tage des Herrn dazustehen 1 8; in der Taufe sind die Sünden der Vergangenheit abgewaschen und durch die Mitteilung des Geistes ist der Zustand einer neuen Gerechtigkeit und Heiligkeit erzielt 6 11. Aber diese Heiligkeit und Gerechtigkeit ist nicht etwas Unzerstörbares und Fertiges, vielmehr durch Übung und Bewährung erst voll Durchzuführendes 7 34; der aus Gnaden geschenkte *ἁγιασμός* 1 30 ist doch auch wieder eine Aufgabe; worin sie besteht, führt I Th 4 3ff. (in Kor. geschrieben) aus: vor allem in der geschlechtlichen Reinheit, dem *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς πορνείας* vgl. 6 9f. Um so auffallender ist es, daß gerade über diesen Punkt so schwerwiegende prinzipielle Zweifel entstehen konnten, wie 6 12—20 zeigt. Daß das *πάθος ἐπιθυμίας*, wie es den Heiden eigentümlich ist, die „nichts von Gott wissen" I Th 4 5, sich mit der Heiligkeit nicht verträgt, hat aber doch in Kor. tiefen Eindruck gemacht und bei einigen Christen schwere Bedenken hervorgerufen, ob unter diesen Umständen die Ehe überhaupt noch statthaft sei Kap. 7. Daneben steht I Th 4 6 *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν*

τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ — so tritt auch in den grundlegenden ethischen Mahnungen die Warnung vor *πλεονεξία* hervor 6 9f. — Der rücksichtslose Egoismus, wie er im Treiben der großen Handelsstadt fast ein Gebot der Selbsterhaltung zu sein scheint, soll überwunden werden. Über die Absonderung von der heidnischen Umgebung scheint sich P. in den Anfängen nicht deutlich genug geäußert zu haben — denn hier entstehen schwere Zweifelsfragen.

3. Der Bestand der Gemeinde. Über die Zahl der Gemeindeglieder können wir nur wenig sagen. Noch scheint es möglich gewesen zu sein, daß die ganze Gemeinde sich in einem Lokal zu ihren Mahlzeiten versammelte; ob dies ein Privathaus oder ein gemieteter Saal war, wissen wir nicht. Immerhin will beachtet sein, daß P. von „vielen Kranken" und „ziemlich vielen Todesfällen" 11 30 redet, daß er II 12 21 *πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων* sagt; garzu klein dürfen wir uns die Gemeinde nicht vorstellen. „Nicht viele Weise, Mächtige, Vornehme" gab es in ihr 1 26, aber doch einige, wie Stephanas, Gaius, Krispus, Quartus, Aquila und Priska; neben völlig Armen, die nicht einmal ein wenig Essen zum gemeinsamen Mahle beitragen können, gibt es doch auch Wohlhabende, die von ihrer Mahlzeit abgeben können 11 21f., und solche, die in der *διακονία* den Armen zu Hilfe kommen. Aber die Masse der Gemeinde bestand gewiß aus kleinen Leuten: Sklaven, Lohnarbeitern, Matrosen. Die Frauen spielen schon eine gewisse Rolle — ein sehr bezeichnender Zug. Im Großen und Ganzen besteht die Gemeinde aus ehemaligen Heiden, wie 12 2 deutlich sagt und überall vorausgesetzt ist. Aber es fehlt auch nicht an Judenchristen, wie Krispus, Aquila und Priska, Apollos (und Sosthenes?); der Fall, daß einer als *περιτετμημένος* berufen ist 7 18, erscheint ebenso wenig als Ausnahme, wie der, daß ein *δοῦλος* Christ wurde 7 21. Titius Justus Apg 18 6 wird als Proselyt bezeichnet; er wird wohl auch Christ geworden sein, obwohl es nicht gesagt ist. Nach Analogie andrer Stellen der Apg. wird die Predigt aber gerade unter den *σεβόμενοι τὸν θεόν* Eingang gefunden haben.

4. Die Organisation der Gemeinde scheint noch sehr unvollkommen gewesen zu sein. Immerhin ist es schon etwas Großes und Einschneidendes, daß die Christusgläubigen nicht blos ein loser Bund von Gesinnungsgenossen unter Juden und Heiden bleiben — etwa mit dem Namen *μαθηταὶ τ. κυρίου*, der bei P. nicht vorkommt — sondern daß sie in der Taufe einen regelrechten Übertritt zu einer neuen Religion und Religionsgemeinschaft vollziehen, wie es besonders an dem Synagogenvorsteher Krispus deutlich hervorgetreten sein muß (1 14; Apg 18 8); das Bewußtsein, eine eigene Religionsgemeinschaft neben Juden und Heiden darzustellen, ist völlig ausgeprägt (10 32); hierfür ist besonders der Ausdruck *οἱ ἔξω* (5 12) entscheidend.

a) Die Idee der Gemeinde. Der Name *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* drückt ein hohes Selbstgefühl aus; denn damit ist der alttestamentliche Name der קְהַל יְהוָה einfach übernommen: nicht die Juden, die sich so nennen, sondern wir sind die Volksgemeinde Gottes. Es liegt in der Natur dieses Begriffs, daß er zunächst auf die gesamte Christenheit geht; einst war in Palästina

„die Gemeinde Gottes“ auf kleinem Raum beisammen (15_{9}), dann hat sie sich ausgebreitet, so daß sie neben Heiden und Juden als ein tertium genus hominum steht (10_{32}), in dem Juden und Heiden, Freie und Unfreie (12_{13}), ja auch der Idee nach Barbaren und Skythen (diese erst Röm 1_{14}; Kol 3_{11} genannt) eine neue Heimat gefunden haben. Ein Nachklang dieses allgemeinen Wortgebrauchs ist 1_{2} *ἡ ἐκκλ. τ. θεοῦ ἡ οὖσα ἐν Κορίνθῳ*, man ist versucht zu übersetzen: „soweit sie in Korinth ist“, aber dies wäre doch falsch, denn im Lauf der Mission entsteht natürlich sehr leicht der Begriff der Einzelgemeinde, der besonders da hervortritt, wo von „Gemeinden“ in der Mehrheit ($16_{8.18}$) die Rede ist[1]. Da aber in dem griech. Wort die Nuance der Volksgemeinschaft, die etwa durch Blut und gemeinsame Geschichte zusammengehalten wird, ganz zurücktritt, dagegen die Vorstellung der Volksversammlung vorwaltet, so liegt es wieder in der Natur der Sache, daß die *ἐκκλησία* besonders im Zustande der „Versammlung“[2] hervortritt (11_{18}; $14_{19.28.34}$ opp. *ἐν οἴκῳ* 11_{34}; 14_{35}; *παρ᾿ ἑαυτῷ* 14_{28}; 16_{2}). Ein noch engerer Kreis ist die Hausgemeinde (16_{19}), sei es daß eine christliche Familie etwa mit Freunden und Nachbarn in besondern Zusammenkünften eine ecclesiola darstellt, oder ein Teil der Gesamtgemeinde in Ermangelung eines größeren Lokals sich in einem Privathause regelmäßig zu versammeln pflegte. In Korinth war das Haus des Gaius (Röm 16_{23}) ein solcher Versammlungspunkt; aber von einer „Hausgemeinde“ ist hier nicht die Rede, vielmehr wird vorausgesetzt (11_{18} u. ö.), daß die ganze Gemeinde zusammen kommt[3]. Ob dazu ein Privathaus ausreichte oder ein besonderes Lokal gemietet werden mußte, läßt sich nicht erkennen[4]. Parallel mit *ἐκκλησία* geht der Ausdruck *οἱ ἅγιοι* (1_{2}); von den Anfangszeiten her haftet der Name noch in besonderem Sinne an den palästinensischen Christen (16_{1}); aber er gehört natürlich allen Christen 6_{2}; hier ist wieder die Übernahme eines jüdischen Titels und Ausspruchs besonders deutlich vgl. das Buch Daniel: *οἱ ἅγιοι τοῦ ὑψίστου*.

1. Nach Liebenam, röm. Vereinswesen 272f. war *ἐκκλησία* auch bei den griech. Genossenschaften gebräuchlich Le Bas-Waddington 1381. 82. 1915 = CIG 2271.

2. So heißt CIG 2271 = Le Bas II 1915, Michel 998 die geschäftliche Versammlung eines Vereins von Herakleisten auf Delos *ἐκκλησία*.

3. Liebenam S. 272 Anm. stellt die Hausgemeinde in Parallele zu den Vereinen, welche unter der Dienerschaft röm. Privathäuser bestanden (CIL VI 9148. 49. 10260–64).

4. Liebenam S. 275: „Die Genossenschaft hat ihren Mittelpunkt in dem Vereinshaus, der schola, wie der gewöhnliche Name ist.“ S. 279: „In der schola fanden außer den Festmahlen auch die Versammlungen conventus (*σύνοδος*) statt, in denen die Vereinsangelegenheiten erledigt wurden“ vgl. auch S. 272 Anm. und die *σχολὴ Τυράννου* Apg 19_{9}, Renan les Apôtres S. 358 St. Paul S. 345f. Peut-être était-ce là une endroit public, une de ces „scholae“ ou absides semi-circulaires, si nombreuses dans les villes antiques, et qui servaient commes les xystes à la conversation et à l'enseignement libre (Justin Dial. I *περιπατοῦντί μοι ἕωθεν ἐν τοῖς τοῦ ξυστοῦ περιπάτοις*, nach Eus. IV, 18 in Ephesus; Philostr. v. Apollon. IV, 3; VIII, 26. Cicero Brut. c. 3: cum inambularem in xysto). Peut-être, au contraire, s'agit-il de la salle privée d'un personnage, d'un grammairien, par exemple nommé Tyrannus.“ Das letztere ist für Ephesus zweifellos richtig; schon wegen der LA der Rec. *β ἀπὸ ὥρας ε΄ ἕως δεκάτης*, wonach P. den Saal nur für gewisse Stunden des Nachm. gemietet hatte, während Tyrannus selber ihn am Vormittag benutzt haben wird; vgl. besonders Tr. Schieß, d. röm. collegia funeraticia p. 76ff.

In den einzelnen „Gemeinden der Heiligen“ 14_{33} aber hat der Begriff natürlich eine antithetische Spitze gegen die Umgebung (6_{1} opp. *ἄδικοι*), die eben nicht wie die *κλητοὶ ἅγιοι*, eine „Berufung“ erfahren (1_{2}), nicht durch Taufe und Geistesverleihung einen Akt der „Heiligung“ (6_{11}; 12_{30}) erlebt haben; besonders deutlich ist der Begriff der religiösen Absonderung und Weihe bei den Kindern gemischter Ehepaare (7_{14}). Die Taufe auf den Namen Christi und die Geistesmitteilung scheinen das unterscheidende Merkmal auch den *ἰδιῶται* gegenüber gewesen zu sein, die als eine Art Proselyten doch schon regelmäßig (14_{16}) und nicht bloß gastweise wie die *ἄπιστοι* (14_{23}) an den Versammlungen teilnehmen. Der heilige Kuß (16_{20}), der Brudername sind äußere Symbole dieser Gemeinschaft. Der gemeinsame religiöse Besitz ist vor allem die Zugehörigkeit zu Christus (*οἱ τοῦ Χριστοῦ* 15_{23}), dem „Herrn“ (12_{3}), den sie dereinst von Angesicht zu Angesicht zu schauen (13_{12}), mit dem sie in seiner *βασιλεία* (15_{24}ff.) in dauernde Gemeinschaft (1_{7}) zu treten hoffen. Wie weit die mystische Lehre vom Leibe und den Gliedern Christi (12_{2}f.) im Bewußtsein der Gemeinde gelebt hat oder nur ein Gedanke des P. war, ist nicht zu erkennen. Jedenfalls sind auch sehr individualistische Stimmungen vorhanden gewesen; wer in der *γνῶσις* (8_{1}) den eigentümlichen neuen Besitz des Christen erkennt, wird geneigt sein, seine individuellen Erfahrungen als das Wichtigste einzuschätzen und auf die Brüder keine Rücksicht zu nehmen; wer in der Ekstase und Glossolalie das religiöse Erlebnis *κατ᾽ ἐξοχήν*, die spezifische *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* erkennt, wird an der Gemeinde als Organismus wenig Interesse gehabt haben; wer das *πνευματικὸς εἶναι* an seiner Person empfindet, wird nicht besonders geneigt sein, der ganzen Gem. den Ehrentitel zuzugestehn, daß sie „Tempel des Geistes“ ist (3_{16}); die Zerklüftung der Gemeinde in den *σχίσματα*, die sich beim Mahle zeigen (11_{18}) und in den Cliquen, die sich durch die Vergötterung der Lehrer bilden, war der Ausbildung eines christlichen Gemeingefühls nicht günstig.

Daß die Gnostiker in Korinth (8_{1}) sich der Masse der Gemeinde gegenüber auch als die *τέλειοι* (2_{6}) bezeichnet hätten, und so von ihrer Seite aus eine Spaltung der Gemeinde in zwei Klassen gedroht hätte, ist nicht ersichtlich; vielmehr führt P. den Ausdruck ein, sicherlich nicht in dem Bewußtsein, den hochmütigen Absonderungsgelüsten der Gnostiker Vorschub zu leisten. Wenn er ihn wirklich aus der Sprache der hellenistischen Mysterienreligion entnommen hat[1], so hat er ihn jedenfalls in einer Ver-

1. Ich bedaure, daß ich Reitzensteins Ausführungen (Mysterienrel. S. 165 ff.) noch nicht bei der Erklärung von *τέλειος — πνευματικός* 2_{6}—$_{16}$; 3_{1} zur Verfügung hatte. Ich freue mich, daß auch er urteilt, der *νοῦς Χριστοῦ* 2_{16} sei mit *πνεῦμα* völlig identisch: „*νοῦς* muß hier jenes göttliche Fluidum sein, das dem Begnadeten allein verliehen wird und ihn zum *πνευματικός* macht. Das kann das Wort nun nach gewöhnlichem Griechisch nicht bedeuten. Wohl aber kennen wir diesen Wechsel beider Worte und Begriffe jetzt im Hellenismus, ja wir kennen eine ganze Richtung hellenistischer Mystik, die einen Gott *Νοῦς* verehrt, der seinen Auserwählten als himmlische Gabe den *νοῦς* verleiht; diese Gabe bewirkt sofort eine absolute Erkenntnis des Alls (das *πάντα γνωρίζειν*) und die Unsterblichkeit; der so Begabte heißt *ἔννους* und wird zum göttlichen Lehrer seiner Brüder. Das System liegt bekanntlich ausführlich im Poimandres vor, den man ganz ausschreiben müßte, um zu zeigen, wie *νοῦς* hier überall das bedeutet, was in andern Resten heidnischer Mystik als *πνεῦμα* bezeichnet wird. So stellen verlorene Hermetische Schriften, welche der Heide Zosimos anführt (vgl. Poimandres p. 102. 103) denn auch den *ἄνοες* den *πνευματικὸς ἄνθρωπος* gegenüber.

schiebung gebraucht. Nicht der gilt ihm als τέλειος, der die volle Erkenntnis hat, sondern nur dem τέλειος kann die höchste σοφία mitgeteilt werden; und τέλειοι – mag jetzt auch noch die Gemeinde dieses Namens unwürdig sein –, sollten alle Christen sein, in denen der Geist lebt; es ist der ewige Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit, daß diese πνευματικοί 31 noch so gar wenig von wirklichen πνευματικοί an sich haben, daß sie noch immer ψυχικοί, noch immer „Menschen" sind, wo sie doch längst über diese Stufe hinausgehoben sein sollten (Reitzenstein S. 168): τέλειος ist also der, in dem der Geist sein Werk wirklich getan hat, ein solcher ist dann höchster σοφία würdig.

Der Idee nach sind also alle Getauften πνευματικοί, die Gemeinde im Ganzen der Tempel des heiligen Geistes (3 16), aber auch jeder einzelne ein solcher Tempel (6 19); solange sich nicht irgend welche Zeichen des Geistes an

---

Noch deutlicher ist eine Stelle des Κρατὴρ ἢ Μονάς (§ 4): ὅσοι μὲν οὖν ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός (den νοῦς hat Gott in einem großen κρατήρ niedergesendet; ein κρατήρ wird bei der Reinigung oder Taufe in den griechischen Mysterien immer verwendet), οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι. Die Geistestaufe macht zum τέλειος ἄνθρωπος; die Ungetauften sind, wie es später heißt, ohne νοῦς und ohne γνῶσις, auf die αἰσθήσεις allein angewiesen, wie die ἄλογα ζῶα (vgl. den Judasbrief V. 10). Wenn τέλειος hier einerseits „vollkommen" bedeutet („volle Menschen"), so andrerseits doch offenbar zugleich „in der Taufe geweiht". Die Bildung des Begriffs geht aus von der festen sakralen Formel τέλεα μυστήρια (in Athen die große und daher erst zweite Weihe, Plato Sympos. 210a und sonst) und sie hängt natürlich mit der Vorstellung zusammen, daß es einen festen Weg und daher auch ein ἄρχεσθαι und ein τελευτᾶν in den Mysterien gibt, und daß der Höhepunkt, die Vollendung (τέλος), das Schauen Gottes ist (ebenda 210–212a). In hellenistischer Zeit ist die Formel allgemein üblich für das richtige und zur vollen Schau führende μυστήριον oder τελετή (vgl. z. B. Pap. Lugd. V, Dieterich Jahrb. f. kl. Phil., Supplem. XVI, S. 811, Z. 26: τέλει τελείαν τελετήν, Hippolyt Refutat. p. 4, 37 Schneidewin, Apulejus XI, 26: plenissime videbar jamdudum initiatus und XI, 29: quid subsicivum quamvis iteratae jam traditioni remansisset. nimirum perperam vel minus plene consuluerant in me sacerdos uterque." Nach diesen Ausführungen von R. bezeichnet τέλειος den Höhepunkt der Mysterienweihe selber; ich kann daher einstweilen – weiterer Belehrung mich offen haltend – nicht erkennen, mit welchem Recht R. fortfährt: „So wird τέλειος (natürlich zunächst in dem Sinne von „dem nichts fehlt") in der Mysteriensprache und bei Philo die Bezeichnung für denjenigen, welcher die Fähigkeit des νοεῖν in diesem Sinne und damit die volle γνῶσις hat. Es ist ein naheliegender Nebengedanke, daß er damit zum τέλειος ἄνθρωπος, zu dem Menschen in seiner höchsten und vollsten Ausbildung wird; aber ein Nebengedanke bleibt es dennoch." Ich vermisse immer noch den schlagenden und reichlichen Nachweis, daß τέλειος der Gnostiker ist. Ich habe bisher nur die Stelle aus der Naassenerpredigt 19 (Schneidewin 152, 80; R., Poimandres p. 91) τοῦτό ἐστι τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Σαμοθράκων μυστήριον, ὃ μόνοις ἔξεστιν εἰδέναι τοῖς τελείοις. Ob dieser Beleg genügt, um die These R.'s zu erweisen? An der Stelle Philo de somm. II § 233f., wo der Priester, der zwischen Mensch und Gott steht, oder vielmehr der νοῦς, der ἐξ ἔρωτος κατασχεθείς, συντείνας ἑαυτὸν ἄχρι τῶν ἀδύτων, . . θεοφορούμενος ἐπιλέληστει μὲν τῶν ἄλλων, . . μόνου ⟨δὲ⟩ μέμνηται καὶ ἐξήρτηται τοῦ δορυφορουμένου . . τέλειος genannt wird, hat es den προκόπτων zum Gegensatz, ist also mehr im stoischen als im mystischen Sinne gebraucht. Nur den Hauptgedanken findet R. in 26: „eine Beziehung auf das Alter ist dort noch garnicht möglich" – wie auch ich urteile – „eine Beziehung auf die γνῶσις θεοῦ ist schon nach dem Vorausgehenden notwendig" – aber doch umgekehrt, insofern als die τελειότης Vorbedingung ist für die γνῶσις θεοῦ, nicht Folge; nur der τέλειος = πνευματικός kann Gott erkennen. „Charakteristisch für den Stil des Ap.", daß ihm 31 „zugleich der Nebengedanke des Wortes τέλειος »voller Mensch« bewußt wird". R. schließt dies wohl aus dem Gegensatz ἄνθρωποι „rechte, gewöhnliche Menschen". – Mir scheint noch immer der stoische Sprachgebrauch, auf den ich verwiesen habe, die beste Erklärung für τέλειος; wie ein „τέλειος" d. h. ein „Bekehrter" doch noch zur τελειότης fortschreiten muß, so muß der πνευματικός wirklich „geistlich" werden, wenn er das Letzte der religiösen Erkenntnis erfahren soll.

einem Christen beobachten lassen, scheint man ihn noch zu den ἰδιῶται zu rechnen (14_{26}). Ein weiteres gemeinsames Merkmal ist die *πίστις*. Das *πιστεῦσαι* ist (3_{5}; $15_{2.11}$) der grundlegende subjektive Vorgang bei der Bekehrung, durch den sich *οἱ πιστεύοντες* (14_{22}) von den *ἄπιστοι* (6_{6}; 10_{27}; 14_{22}ff.) scheiden; er besagt nicht nur, daß sie dem *κήρυγμα* Glauben geschenkt haben (15_{9}); er schließt einen gemeinsamen Besitz von Weltanschauung und Überzeugung ein, der auf andern Gründen ruht als auf Menschenweisheit (2_{5}), nämlich auf festen Tatsachen göttlicher Offenbarung, auf der Erscheinung, dem Tode und der Auferstehung Christi, worin sich eine *δύναμις καὶ σοφία τοῦ θεοῦ* kund gibt (1_{21}; 15_{11}), auf dem Bewußtsein, die Erlösung von den Sünden erlebt zu haben (1_{30}; $15_{14.17}$), zur *σωτηρία* ($1_{18.21}$), zur *βασιλεία* (3_{23}; $4_{8.20}$; $6_{2.4.9.10}$) berufen zu sein. Gemeinsam ist schließlich die Überzeugung, zu einem „neuen“ (5_{7}) Wandel verpflichtet zu sein, der sie von den Heiden (5_{1}), von den *ἄδικοι* und *ἄπιστοι* unterscheidet (6_{1-11}); als maßgebende Autoritäten gelten: der Wille Gottes (I Th 4_{3}; Kol 1_{19}; 4_{12}), der vor allem in den *ἐντολαί* des Herrn ($7_{10.25}$; 9_{14}), aber auch im Gesetz (9_{10}; 10_{11}) enthalten ist; eine andre Autorität ist der Herr selber, dessen *μιμηταί* (11_{1}) sie sein sollen oder seines Stellvertreters des Apostels (11_{1}; 4_{16}); insbesondere sind es die *παραδόσεις* (11_{2}) des Apostels, an denen sie festzuhalten haben; daneben aber steht als eine immer neu sprudelnde Quelle der Lehre, Zucht und Organisation das lebendige Pneuma, das aus Aposteln (7_{40}), Propheten und Lehrern (12_{28}) redet; ihm gilt es sich zu beugen, anzuerkennen, daß es von dem Herrn kommt (14_{37}). Eine Besonderheit des 1. Korintherbriefes ist es, daß P. hier mehrfach hinweist auf die Anordnungen und Lehren, die auch in den andern Gemeinden (allen) von ihm eingeführt sind oder gelten. Sämtliche Stellen dieser Art (4_{17}; 7_{17}; 11_{16}; $14_{3b.36}$) enthalten aber eigentümliche exegetische Schwierigkeiten, welche die Hypothese nahelegen, daß sie von einem katholisierenden Redaktor eingelegt sind, auf den wir vor allem auch die katholische Erweiterung der Adresse 1_{2} zurückführen. Sehr viel weniger „katholisch“ ist die Berufung auf die Gemeinden Galatiens (16_{1}) und 14_{36} (ohne V. 33b. 34).

b) Die Verfassung der Gemeinde ist, wie es scheint, noch äußerst unentwickelt. Der Prozeß, wie die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, deren Schwerpunkt und deren Heimat überirdisch, deren *πολίτευμα* im Himmel ist, sich Rechtsformen angliedert, ist an unserm Brief nur in den allerbescheidensten Andeutungen zu beobachten. Die ältere Anschauung, daß die christlichen Gemeinden in ihren Lebensformen sich an die Verfassung und Bräuche der jüdischen Synagoge angelehnt hätten, ist besonders durch G. Heinricis grundlegenden Aufsatz „Die Christengemeinde Korinths und die religiöse Genossenschaften der Griechen“ (ZwTh. 1876, 465–562) in den Augen Vieler erschüttert worden; und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß eine Kopie der Synagogal-Verfassung nicht vorliegt[1]. Es fehlen z. B. in Korinth die *πρεσβύτεροι* der Synagoge (die in Apg 11_{30}; 14_{23}; $15_{2.4.6.22}$f.; 16_{4}; 20_{17}f.

1. Anders urteilt Duchesne, hist. ancienne de l'église I, 50f., der für Abhängigkeit von der Synagogalverfassung eintritt.

für die jerusalemische, die ephesinische, die lykaonischen und pisidische Gemeinden angenommen werden) vollkommen; die Gemeinde hält es nicht für ihr natürliches Recht, ihre bürgerlichen Streitigkeiten vor eignem Forum zum Austrag zu bringen (6 1ff.), wie dies doch ein verbürgtes Recht der jüdischen Diaspora-Gemeinden gewesen zu sein scheint (Jos. Ant. XIV, 10, 17, Schürer III[3] 71 f. = III[4] 113, 235 Sardes; für die spätere Kaiserzeit Cod. Theod. II, 1, 10 bei Schürer III[3], 77 = III[4], 120); es fehlt auch — obwohl dies oft behauptet wird — in der Beschreibung des christlichen Gottesdienstes Kap. 14 ein deutlicher Hinweis auf eine geregelte und regelmäßige Vorlesung aus Gesetz und Propheten (vgl. hierüber Glaue, D. Vorlesung heil. Schriften im Gottesdienste I, 24ff. 1907) — so gewiß die Gemeinden durch reichliche Vorlesung aus ihnen genährt wurden, so wäre doch hier die Übernahme des geordneten Systems der Synagoge nachzuweisen; „auch sonst vermissen wir jede Bezugnahme auf die Synagoge und ihre Verfassung, trotzdem dieselbe gerade so nahe gelegen hätte als die Berufung auf die Warnungsbilder des AT (10 1ff.)" (Heinr.) und auf die Opfersitten Israels „nach dem Fleisch" (10 18). Umgekehrt läßt sich vielmehr die Absicht beobachten, sich in den äußeren Lebensformen von der Synagoge zu unterscheiden; man bevorzugt statt des Sabbats den „ersten Tag der Woche" 16 1, man fastet an andern Tagen als „die Heuchler" (Did. 8, 1). Trotz des Bewußtseins, das Israel *κατὰ πνεῦμα* zu sein (10 18), wird man keine Neigung verspürt haben, die äußeren Lebensformen der Synagoge allzu sehr zu kopieren. Dennoch darf man nicht übersehen, daß gewisse Ähnlichkeiten vorliegen. Schon daß man den Namen *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* aufgriff, und sich nicht einen *θίασος Χριστιανῶν* nannte, ist bedeutsam (s. aber S. XXII). Ferner werden wenigstens die Wortversammlungen durch das Überwiegen des *λόγος* an die Versammlungen der Synagoge stark erinnert haben, denen die Gemeinden doch auch hinsichtlich der Propaganda eine bewußte Konkurrenz machen. Wie dort die *σεβόμενοι* als Gäste verkehren, so hier die *ἰδιῶται* und *ἄπιστοι.* Jedenfalls haben die christlichen Versammlungen auf die heidnischen Gäste einen ähnlichen Eindruck gemacht, wie die jüdischen, und selbst der Name *συναγωγή* scheint, wenn auch meistens, so doch nicht ganz vermieden zu sein (Herm. Mand. XI, 9. 13. 14[1]; Jak 2 2 deute ich anders). Die Art, wie P. 3 12 *οἱ ἔξω* sagt, atmet ganz den ausschließlichen Geist der jüdischen Synagoge, und die Exkommunikation, die er 5 13 mit den Worten des Deuteronomiums fordert, hat stark jüdischen Charakter. Wenn die Gemeinde ihr Pascha in ihrer Weise feiern soll (5 8), wenn ein Wochentag besonders ausgezeichnet wird (16 1), wenn P. die gemeinsamen Mahlzeiten nicht nur mit heidnischen, sondern auch mit jüdischen Opfermahlen (10 18), wenn er sein Amt mit dem des Moses vergleicht (II 3 7), so ist hier doch überall das Gefühl vorhanden, daß die Gemeinde das Erbe Israels angetreten hat und eine mindestens ähnliche Erscheinung ist, wie die jüdischen Diaspora-Gemeinden.

1. Le Bas-Waddington III 2558 Z. 131 Anm. 2: *συναγωγὴ Μαρκιωνιτῶν τ. Κυρίου κ. σωτῆρος.*

Heinricis positive These nun lautet, daß die Gemeinde sich in den Formen der griechischen Genossenschaften konstituiert habe. Er verfügte damals nur über zwei Darstellungen des griechischen Genossenschaftswesens, die von Lüders und Foucart[1]; heute besitzen wir reichere und eingehendere Darstellungen dieses Gegenstandes[2], und jeder Erforscher des Urchristentums hat die Pflicht, diese Verhältnisse, die mindestens einen sehr bedeutsamen Hintergrund der christlichen Gemeinschaftsbildung abgegeben haben, zu studieren. Für Heinricis These spricht vor allem, daß die christlichen Gemeinden von den Christen selber und von Heiden später als *θίασοι*[3], religiöse Genossenschaften aufgefaßt worden sind. So nennt Lucian (Peregrin. 11) das Christentum eine *καινὴ τελετή*, eine neue Mysterienreligion, von Peregrinus sagt er, er sei bei den Christen *προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεύς* gleichzeitig gewesen, ferner habe er bei ihnen als *νομοθέτης καὶ προστάτης* gegolten. Nach K. J. Neumann (D. röm. Staat u. d. allg. Kirche 1890 I, 46f.) „bedürfte es geradezu der Erklärung, wenn griech. Christen in ihren neuen Verbindungen keine religiöse Genossenschaften, keine Thiasoi sollten gesehen haben". So schildert denn auch Tertullian apolog. 39 die christiana factio als ein corpus[4] de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. coimus in coetum et conjugationem, er redet von einer arca, einer gemeinsamen Kasse, wie sie den collegia licita gestattet war; von einer stips menstrua. So nennt Celsus (Orig. c. Cels. III, 23 u. ö.) die Jünger Jesu *θιασῶται Ἰησοῦ*, und Origenes greift das Wort auf; ebenso Eus. I, 3, 12. Wichtiger sind gewisse allgemeine innere Analogien. Im Unterschied von den Volksreligionen und Staatskulten, im Unterschied auch von der jüd. Synagoge, in die man hineingeboren wird, ist die Genossenschaft ein freier Verein, der nicht von Urzeiten her datiert, sondern in geschichtlicher, oft nur kurze Zeit zurückliegender, Zeit gestiftet ist, und in den man jederzeit freiwillig eintreten kann. So ist auch die christliche Missionsgemeinde ein geschichtlich gewordenes, durch freiwillige Beitritte wachsendes, jedem offenstehendes Gemeinschaftsgebilde. Da der Eintritt weder an die Bedingung einer Nationalität noch des Bürgertums, noch an Bildung, Besitz, Geschlecht und bürgerliche Freiheit geknüpft ist, so war hier für die, welche von den Staats- und Geschlechterkulten ausgeschlossen waren, insbesondere den Ausländern, den Sklaven und den Frauen eine Möglichkeit gegeben, ihrer Gleichberechtigung mit den Genossen froh zu werden, die es sonst nirgends gab;

---

1. O. Lüders, die dionysischen Künstler. Nebst zwei Tafeln und einem Anhang. Berlin 1873. — P. Foucart, les associations religieuses chez les Grecs, thiases, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions rélatives à ces associations. Paris 1873.

2. E. Ziebarth, d. griech. Vereinswesen und Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens, beides Preisschriften der Jablonowski-Gesellschaft von 1896 und 1909. Liebenam, Röm. Vereinswesen 1890, bes. S. 264—74 über d. christl. Gemeinden. T. Schieß, die röm. collegia funeraticia. Diss. Zürich 1888. Oehler im *Ἔρανος* Vindobonensisüber Handwerkergenossenschaften 1893, S. 276ff.

3. Über die Bedeutung des Worts s. jetzt Poland S. 16f.

4. Ob Heinr. Recht hat, die Idee des *σῶμα Χριστοῦ* mit dem Namen corpus, den die collegia führten, in Verbindung zu bringen, ist mir recht zweifelhaft.

dasselbe bot die christliche Gemeinde. Dazu kamen die mancherlei äußern Vorteile und inneren Erquicklichkeiten, welche die Genossenschaft dem Armen, dem sozial Ausgestoßenen, dem Freudlosen, Friedlosen, Heimatlosen bot. „Nur Gleichgesinnte, für welche innerhalb ihres Vereins die Kategorien der Gesellschaft nicht vorhanden waren, fanden sich hier zusammen, um in gegenseitiger Fürsorge für einander einzutreten und gemeinsamen Interessen zu leben. Der Sklave, dessen Leichnam sonst von dem kaltherzigen Herren wie der Kadaver eines Tieres bei Seite geschafft wurde, erhielt als Mitglied der Genossenschaft die Verbürgung eines anständigen Begräbnisses. Der kleine Handwerker durfte im Vertrauen auf seine Genossen unverzagt auch dürftigen Zeiten entgegensehen. Er fiel nicht in die Schlingen des Wucherers; sein Kollegium half ihm. Welch eine Erleichterung gewährte schon eine solche Gewißheit; aber die Bruderschaft gab noch mehr. In festlichen Mahlzeiten mit eng verbundenen Freunden durfte man aller Mühsal draußen vergessen, durfte Mensch unter Menschen sein. Deshalb stellt man denn auch all die Einzelheiten, welche die festlichen Tage des Verbandes verherrlichen helfen, so eingehend fest, deshalb kommt die Freude über den schönen Verlauf derselben in zahlreichen Inschriften zum Ausdruck, weil die gemeinsamen Feiern die Lichtpunkte in dem Leben vieler armen, verachteten oder vereinsamten Menschen waren" (Heinrici ZwTh. 1876, 487). Dies alles könnte man auch von der Anziehungskraft der christlichen Gemeinden sagen. Dazu kommt, daß das, was die christliche Religion zu bieten hatte, in gewisser Weise in Konkurrenz trat mit dem Zauber, den die orientalischen Mysterienvereine auf die griechisch-römische Welt ausübten. Cumont hat in seinem klassischen Werke „Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum" (übers. v. G. Gehrich 1910 S. 24—55) geschildert, wie es gekommen ist, daß diese eine so ungeheure Ausbreitung und Macht gewonnen haben. „Die orientalischen Mysterien wirken auf das Gemütsleben, indem sie abwechselnd Bewunderung und Scheu, Frömmigkeit und Enthusiasmus erwecken; sie erscheinen dem grübelnden Verstande in dem Lichte tiefer Weisheit und absoluter Gewißheit; endlich befriedigen sie nicht minder wie das Gefühl und den Verstand auch das Gewissen". Eine neue Heils- und Erlösungsreligion bot sich im Christentum den Griechen dar; es würde in der Natur der Dinge liegen, daß es vielfach auch äußerlich-rechtlich jenen Thiasoi sich ähnlich gestaltete. So ist von vorn herein zu erwarten, daß jene Gemeinschaftsformen von „einem bestimmten Punkte an unwillkürlich auf die Kirchenverfassung eingewirkt haben; denn es ist eine unverbrüchliche Regel der Verfassungsgeschichte jeder neu aufstrebenden und sich universal entwickelnden öffentlichen Gemeinschaft, daß sie nicht nur nicht indifferent bleiben kann gegenüber den Gemeinschaften, die sie vorfindet, sondern daß sie auch, latent oder offen, bewußt oder unbewußt, mit ihnen rivalisierend, ihnen ein Element nach dem andern nachbildet und damit zugleich zu entziehen sucht" (Harnack). Es kann also wohl keinem Zweifel unterliegen, daß im allgemeinen die christliche Gemeinde auf dem korinthischen Boden mancherlei Züge annehmen mußte von den Genossenschaften und in mancher Hinsicht wirken mußte wie ein neuer *θίασος* einer orientalischen Religion.

Aber die Schwierigkeit beginnt, wenn wir fragen: 1) hat Paulus oder haben seine Helfer in der Gemeinde mit Bewußtsein Formen oder Einrichtungen griechischer Vereine übernommen? und 2) welche einzelnen Formen dieser Art lassen sich nachweisen? Leider können wir die erste Frage ebenso wenig sicher beantworten wie die zweite. Im allgemeinen herrscht heute die Meinung, daß Paulus für die äußere Organisation seiner Gemeinden überhaupt kein Interesse gehabt und daß er alle auftauchenden praktischen Fragen von Fall zu Fall aus dem Geiste heraus beantwortet hätte, wie wir dies z. B. an Kap. 7 sehen. Indessen fragt sich doch, ob es in einer Stadt wie Korinth möglich war, daß eine derartige Gemeinschaft mit regelmäßigen Zusammenkünften, mit Geldsammlungen und einer eigenartigen Disziplin auch nur auf Monate hinaus existieren konnte, ohne daß sie sich nach außen hin irgend welche rechtliche Form gab, unter der sie ungefährdet weiter leben konnte. Und wenn Paulus für diese Seite der Sache keinen Sinn hatte, sollten nicht Leute wie Stephanas, wie Quartus, der *οἰκονόμος τῆς πόλεως*, gewußt haben, welche Schritte hier zu tun seien und danach gehandelt haben? Wir können hier nur fragen, aber nicht antworten[1]. Ferner bedenken wir, daß doch gewiß viele Gemeindemitglieder früher solchen Vereinen angehört hatten, z. T. auch noch angehörten, wenigstens solchen mehr bürgerlichen Charakters — lag es nicht in der Natur der Dinge, daß sie in manchem einzelnen Tun, in manchem Brauch, in mancher praktischen Anordnung einfach handelten, wie es in jenen Sitte war, natürlich mehr unbewußt, aus der Notwendigkeit der Sache heraus? Noch mehr sind wir in Verlegenheit, wenn wir die Punkte bezeichnen sollten, wo eine Übernahme von Thiasos-Einrichtungen stattgefunden hat. Z. B. enthalten wenigstens die Korintherbriefe keine Andeutung von einer gemeinsamen Kasse; die Vorschrift 16_1 betr. der Sammlung für Jerusalem läßt das Gegenteil annehmen, und die gemeinsamen Mahlzeiten wurden sicher nicht aus der Vereinskasse bestritten. Ferner fehlt es, wie wir sehen werden, an Beamten, die aus Wahl der Gemeinde hervorgehen. Von Statuten, geschriebenen Ordnungen für die Gebahrung in der Einzelgemeinde keine Spur. Die Taufe läßt sich mit den Initiationsriten religiöser Genossenschaften wohl vergleichen; sie stammt aber doch wohl schon aus Palästina und ist ihrer letzten Wurzel nach ein Abkömmling der Johannes-Taufe. Die Exkommunikation, wie sie im 5. Kap. vorgesehen ist, hat eher eine Analogie an dem Synagogenbann als an ähnlichen Sitten der *θίασοι*. Kurz — es muß für uns in Ermangelung konkreten Wissens bei der allgemeinen These bleiben, daß die christliche Gemeinde in Korinth in dieser

1. Liebenam S. 267: „Die Fragestellung kann für mich nur sein: In welcher äußern Form haben die ersten christl. Gemeinden zu einer Zeit, wo genossenschaftliche und Vereinsbildungen strenger Aufsicht unterlagen, im Staate Fuß fassen können? Ich meine, daß jene Erleichterung der Vereinsgründung, welche zu Gunsten der collegia tenuiorum gesetzlich verfügt war, auch den Christen zu Gute kam. Vielfach sind sicher Mitglieder der ersteren Vereine Anhänger des neuen Christenglaubens gewesen." Dig. XLVII, 22, 1: mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalicia neve milites collegia in castris habeant. sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mensem coeant, ne sub praetextu huiusmodi illicitum collegium coeat.

Anfangszeit auf Außenstehende wohl den Eindruck eines *θίασος* gemacht haben kann; andrerseits hat sie aber doch auch den jüdischen Diasporagemeinden ähnlich gesehen[1].

Von einer „Verfassung" im rechtlichen Sinne kann man schon deshalb nicht reden, weil es an den wesentlichen Elementen einer solchen, gewählten oder eingesetzten Beamten und an Statuten noch gefehlt hat. Es ist ein ungemein lehrreiches geschichtliches Schauspiel, an der Kor.-Gemeinde diesen vorverfassungsmäßigen Zustand zu studieren. Mit einem positiven Ausdruck muß man ihn „frei", „pneumatisch" nennen. Wenigstens der Idee nach steht die Gem. unter der Leitung ihres himmlischen Herrn, der ihr die jeweils nötigen Kräfte und Direktiven, Worte und Taten durch Inspiration einzelner Gemeindeglieder zukommen läßt. Wenn man diese religiöse Theorie konsequent durchdenkt, so kann es zu keiner Beamtenschaft kommen; die Gem. wird vertrauen, daß es ihr nie am Nötigen fehlen wird. Der Idee und Theorie nach werden die Pneumatiker wechseln, bald kann der eine, bald der andere vom Geist ergriffen werden, bald in der einen, bald in der andern Richtung. Ein Zeichen dieser noch ganz freien Anschauung ist das Fließen der Grenzen zwischen den einzelnen Charismen; neben starker Differenzierung (Röm 12$_{7}$f.: *διακονίαν, ὁ μεταδιδοὺς, ὁ ἐλεῶν, ὁ προϊστάμενος*) finden sich Zusammenfassungen: I Th 5$_{12}$ wird das *κοπιᾶν, προϊστασθαι, νουθετεῖν* von denselben Personen ausgesagt, und 12$_{28}$ werden offenbar sehr verschiedene Dinge in den Charismata der *ἀντίλημψις* und der *κυβέρνησις* einbegriffen. Ein Mann wie P. vereinigt sicherlich mehrere *χαρίσματα* in sich, mindestens die drei des Apostel, Propheten, Lehrers, dazu die Glossolalie. Aber neben dieser ganz frei flutenden, an keine festen Personengruppen gebundenen Betätigung des Geistes, wie sie in der Theorie des P. uns entgegentritt, stehen doch auch Gedanken und Tatsachen, die in andre Richtung weisen. Schon das ist eigenlich gegen die pneumatische Theorie, daß sich die einzelnen Charismen auf einzelne

1. Ähnlich negativ sind die Urteile von Loening, Gemeindeverfassung d. Urchristentums 1888, S. 12: „der Versuch, aus den heidn. Kultvereinen die Verfassung der christl. Gemeinden herzuleiten, ist bis jetzt nicht geglückt" und Liebenam S. 271: „Ich kann diesen Ausführungen Heinricis nicht überall zustimmen, da es sich zum Teil um Formen handelt, wie sie eben bei jedem Gemeinwesen, jeder Assoziation wiederkehren, andrerseits um Beziehungen, die keineswegs den Genossenschaften eigentümlich sind . . und nur einer vorgefaßten Ansicht zu Liebe als spezifisch technische Begriffe der Vereine gedeutet werden können". S. 274 „Somit läßt sich, was die innere Verfassung betrifft, von einer Entwicklung der christl. Gemeindeämter aus denen der heidnischen Genossenschaften nicht reden, so sicher es erscheint, daß man in Rom die ersteren ganz nach Art der collegia behandelte, wie denn auch ihre staatsrechtliche Stellung in einem heidnischen Staatswesen die gleiche sein mußte. Die Ähnlichkeiten, welche sich aufweisen lassen, sind allgemeiner Art und werden sich stets bei organisierten Vereinigungen mehrerer Menschen finden. Die Voraussetzung, daß die ersteren sich überall nach einem bestimmten Schema gebildet haben, ist ebenso unberechtigt . ." Jetzt Poland S. 534: „In den Festmahlen, in den Versammlungen der Genossen, in den patriarchalischen Verhältnissen der Hausgemeinden, in der Glossolalie (?) und mancher andern Erscheinung steht das Christentum unter der Einwirkung des griech. Vereinswesens: man darf nur diese Verwandtschaft nicht zu sehr auf Einzelheiten wie die Bezeichnung der Ämter u. a. ausdehnen wollen. Denn gerade hier zeigt sich die Eigenart des Christentums. Was in Griechenland Zufälligkeit der Erscheinung ist, tritt hier bald als festes, bewußtes Gesetz auf."

bestimmte Personen verteilen (12_{28}: *οὓς μέν . . μὴ πάντες ἀπόστολοι;*) — hier führt die nüchterne Beobachtung der Wirklichkeit zu einer Einschränkung der supranaturalen Theorie: in Wahrheit ist es nicht bloß der Geist, der die Menschen zu seinem Organ macht — es spricht auch die natürliche Veranlagung mit. Damit kommen wir auf die Tatsache, daß in der Wirklichkeit die charismatische Begabung und die entsprechenden Leistungen an Einzelnen haften, die sich aus der Masse herausheben. Noch stärker tritt dieser Gedanke hervor, wenn statt der charismatischen Begabung die Freiwilligkeit der Leistung hervorgehoben wird. Ungemein lehrreich die familia des Stephanas, deren Glieder sich freiwillig in den Dienst der Heiligen gestellt haben — wahrscheinlich in Armen- und Krankenpflege. Hier ist von einem Charisma nicht die Rede. Sehr wichtig ist nun, wie P. auf Grund dieser ihrer Leistungen — nicht etwa weil sie von Gott begnadigt oder eingesetzt wären — fordert, daß man sich ihnen unterordne (16_{15}f.), und daß er das überhaupt von jedem verlangt, „der mitarbeitet und sich müht". In dem *ἐπιγινώσκετε οὖν τοιούτους* muß, wie 14_{37} zeigt, mehr liegen, als die Forderung einer dankbaren Anerkennung ihrer Leistungen; es schließt eine „Anerkennung" ihrer Personen, als maßgebende Autoritäten, als Führer ein. Es ist dieselbe Lage wie in Thessalonich, wo P. (I Th 5_{12}) ermahnt, die Gem. möge *εἰδέναι* (dies ist dasselbe wie *ἐπιγινώσκειν*) und *ἡγεῖσθαι ὑπερ εκ περισσῶς ἐν ἀγάπῃ* (s. v. Dobschütz 3. St.) *διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν* (wegen ihres Tuns I Th 1_{3}) *τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας.* Wir beobachten hier die im Leben häufige Erscheinung, daß Personen, die für die Gemeinschaft etwas tun, eben dadurch in eine natürliche Autoritätsstellung hineinwachsen, und P. erkennt das als in der Natur der Dinge liegend an. Hier liegt eine Wurzel des späteren Amtes, die mit den Anschauungen vom pneumatischen Charisma eigentlich nichts mehr zu tun hat. Bemerkenswert ist auch, daß hier die *ἀντίλημψις* ein Recht auf *κυβέρνησις* begründet; was P. 12_{28} in der Idee als zwei verschiedene Charismata scheidet, fließt hier zusammen. Es ist dies nun ein rechtes Zeichen primitiver Verhältnisse, daß alle Funktionen noch in einer Hand sind: wer zugreift und handelt, wo es not tut, der hat überall ein Übergewicht. Man sieht: es ist noch kein Amt vorhanden, weder durch Wahl noch durch Einsetzung, aber es gibt Persönlichkeiten, die durch ihre Bedeutung an die Spitze treten; freilich ist ihre Autorität nicht unbestritten, sonst brauchte P. nicht Unterordnung unter sie zu fordern. Hier ist noch alles im Werden, unfertig, ungeklärt. Immerhin gibt es auch schon deutlichere Ansätze zu einem Amt. Wenn die Phoebe Röm 16_{1} *οὖσα διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς* heißt, so ist schon der Gebrauch des Substantivs statt eines Verbums dafür bezeichnend, daß diese Persönlichkeit ihr Leben dieser Tätigkeit geweiht und darum bereits als ein dauerndes Gemeinde-Organ (bem. den Genitiv *τῆς ἐκκλησίας*) anerkannt ist. Auch sehen wir schon die Anfänge einer Art „Wahlsystems". Für Einzelzwecke wie die Überbringung der Kollekte werden einzelne Männer von den Gemeinden gewählt (16_{3} *οὓς ἐὰν δοκιμάσητε*; II 8_{19} *χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἐν τῇ χάριτι ταύτῃ*; Kol 4_{17}: *βλέπε τὴν δια-*

κονίαν, ἣν παρέλαβες). Natürlich richtet sich solche Wahl auf schon bewährte Leute (δόκιμοι II 8 22 ὃν ἐδοκιμάσαμεν ἐν πολλοῖς πολλάκις σπουδαῖον ὄντα), also gewiß auch auf solche, die in andern Zusammenhängen als Inhaber eines Charismas betrachtet werden könnten. Wenn ferner jene Kollektenmänner II 8 23 ganz unemphatisch ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν genannt werden — wobei an Charisma, göttliche Bestallung nicht gedacht ist —, so fragt sich, ob die Phl 1 1 genannten ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι wirklich schon auf Dauer gewählte Beamte sind und nicht vielmehr Männer, die für einen bestimmten Zweck (die Sammlung für Paulus) beauftragt sind, wie jener Epaphroditos, den P. ὑμῶν ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου (Phl 2 25) nennt. Kurz — man sieht, wie auch in dieser Zeit freien charismatischen Wirkens schon gelegentlich besondere Aufträge und damit Anfänge eines Beamtenwesens vorhanden sind. Und so scheint auch jenes Eintreten für die familia des Stephanas (16 15f.) in diese Richtung zu weisen. P. empfindet es offenbar als einen Mangel, daß man ihre Arbeit und ihre Autorität nicht genug anerkennt; sein Eintreten für sie bedeutet daher mehr als eine freundliche Empfehlung — er will ihre Stellung befestigen, man könnte sogar von einer in vorsichtigen Formen gehaltenen „Einsetzung" reden. Ebenso bedeutet seine Empfehlung des Timotheus (16 10f.; 4 17) den Versuch, ihn als zeitweiligen Stellvertreter des Apostels mit Autorität zu umkleiden; auch hier wird bezeichnender Weise darauf verwiesen, daß er τὸ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ. Wir kommen damit auf das für die Missionsgemeinde wichtigste Charisma oder „Amt", das Apostolat.

Nirgends zeigt sich deutlicher als hier die Unfertigkeit, aber auch die Unhaltbarkeit der Lage. Paulus gesteht 12 28 zu, daß Gott in der Gemeinde ἀποστόλους in der Mehrheit eingesetzt hat; dies ist gewiß von der ἐκκλησία im Ganzen gemeint, aber P. konnte im Prinzip nicht widersprechen, wenn nun auch in einer Gemeinde mehrere Apostel nach oder neben einander auftreten. Und dies ist in Korinth tatsächlich geschehen. Es kamen nach Kor. Männer, welche (einen andern — sagt P. —) Jesus, welche (ein andres — sagt P. —) Evangelium verkündigen (II 11 4), sie geben sich als Apostel (11 3; 12 11) — Paulus sagt zwar es seien Pseudapostel, die sich nur als Apostel vorstellen (11 13). Aber nach seinen Grundsätzen kommt es ja auf das Charisma und auf die Sendung an; daß sie von Christus gesandt sind, kann er nicht bestreiten (II 11 23), daß sie ihre Gaben haben (II 11 5f.), auch nicht; s. aber Reitzenstein, Myst. Rell. S. 188. Dennoch will er sie nicht gelten lassen, indem er eine andre Legitimation als entscheidend betont: die missionarische Leistung; er hat die Gemeinde gegründet, folglich ist er für Korinth Apostel (5 2), er hat sie gezeugt, die andern sind nur παιδαγωγοί (4 15); er steht auf seinem Werk (II 10 13f.), während jene sich in fremdes Arbeitsgebiet eindrängen; für ihn sprechen die σημεῖα ἀποστόλου (II 12 12). Dies alles bedeutet nichts weniger als daß P. beansprucht, auf Grund seiner Leistungen auch dauernd als Apostel, als Vater, als maßgebende Autorität in der Gemeinde anerkannt zu werden; er verbittet sich nicht nur Kritik (4 1—5), er droht mit Strafe (4 21; II 12 21; 13 2. 10), verlangt, daß die Ge-

meinde an seinen παραδόσεις festhält (11_2), daß man sein Wort als vom Herrn kommend anerkenne (14_{37}), gibt Anordnungen (11_{34}; 16_1 *διατάσσειν*), er erwartet Gehorsam (II 10_6) und er erzwingt ihn (II 7_{15}). Wir sehen, wie hier der Begriff des Apostels, der zunächst den begnadeten und erfolgreichen Missionar bezeichnet, sich unter der Hand verändert; der Apostel will die Gemeinde auch nach der Gründung sicher leiten, ja beherrschen, er fühlt dazu die *ἐξουσία* in sich (II 10_8; 13_{10})[1]. Mag man dies aus seiner persönlichen Energie oder auch Unduldsamkeit gegen andre erklären — auf alle Fälle zeigt sich hier, wie der Weiterbestand der Gemeinde gefährdet ist dadurch, daß immer neue Pneumatiker auftreten können, die das, was von den Vorgängern gebaut ist, niederreißen, und wie die Notwendigkeit einer stabilen Leitung sich zeigt. Eine solche ist auch schon um der Lehre willen notwendig; denn wenn so grundlegende Verkündigungen eines *ἄλλος Ἰησοῦς*, eines *εὐαγγέλιον ἕτερον* möglich sind (II 11_4), so bedarf es dagegen eines Schutzes. Freilich ist nun wieder sehr bemerkenswert, daß es noch kein Statut oder Dogma gibt, auf Grund dessen andere Lehren und Ordnungen zurückgewiesen werden können; P. muß seine ganze persönliche Energie einsetzen, um die Gemeinde vor schädlicher und wertloser Neuerung zu schützen. Dies ist um so schwieriger, als er mit Leuten zu kämpfen hat, die auch den Geist zu haben behaupten, so daß er nur sagen kann: *δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν* 7_{40} und *καθὼς αὐτὸς Χριστὸς οὕτως καὶ ἡμεῖς* II 10_7.

Die Folge solcher Abwesenheit eines Gemeindestatuts ist, daß über fundamentale Fragen der Lehre und Sitte noch Streit herrscht. Unser Brief zeigt, wie schwer es ist, feste Normen zu schaffen. Besonders deutlich ist das beim Götzenopferfleischessen. Wenn z. B. das sogen. Apostel-Dekret in Kor. gegolten hätte, so brauchte P. nicht mit so feinen Distinktionen zu arbeiten, er würde auch nicht so zwischen Rigorismus und Weitherzigkeit schwanken, wie es zwischen Kap. 10 und 8 der Fall ist. Eine feste Ehegesetzgebung fehlt noch — nur die Scheidung christlicher Ehen ist auf Grund eines Herrenworts verboten und die Wiederverheiratung *μόνον ἐν κυρίῳ* scheint schon ein anerkanntes Gebot christlicher Sitte zu sein. Das sind Anfänge christlicher Rechtsbildung. Anerkannt ist auch, daß grobe Sünder am Reich Gottes keinen Anteil haben (6_9f.); aber noch hat die Gemeinde nicht die Konsequenz gezogen, daß der Blutschänder ausgestoßen werden müsse. Es fehlt noch an einer Disziplinar-Ordnung in der Gem., nach der sie selber die Privatstreitigkeiten zwischen Brüdern schlichten könnte 6_1ff. So sehen wir überall Unfertigkeit in rechtlicher Beziehung — nur die ersten Ansätze einer Disziplin tauchen auf. Gewisse Formen der Sitte beginnen sich zu bilden: geistliche Verlöbnisse, die Taufe für die Toten; sie sind da, P. hat sie nicht hervorgerufen, er muß sich mit ihnen abfinden, auch wenn er sie nur zum Teil

1. Eigentümlich ist es, wie ihm Schwierigkeiten daraus erwachsen, daß er auf sein anerkanntes Recht der Gemeindeverpflegung verzichtet hat (II 11_7; 12_{13}ff.); man nimmt sein Apostelamt nicht ernst, weil er selber seine Rechte nicht zu wahren weiß, während andre gerade dadurch, daß sie das gut verstehen, an Autorität gewinnen (II 11_{20}). Man sieht auch an diesem Zuge, wie die Verhältnisse zur Ausbildung eines Amtes drängen.

billigt. Ob Fälle von ἐπισπασμός 7 18 oder Sklavenemanzipation 7 21 vorgekommen sind, wissen wir nicht; das unverschleierte Auftreten von Frauen scheint nicht nur bei P. Anstoß erregt zu haben, ihr Reden und Beten in den Versammlungen wird 11 5 als etwas selbstverständliches angesehen. Die Versammlungen zum gemeinsamen Mahle (εἰς τὸ φαγεῖν 11 33) sind bereits eingebürgert und in der Form fest; denn P. gibt keine Anweisungen über den Gang der Mahlzeit, er interpretiert nur das, was regelmäßig geschieht; freilich behält er sich weitere Einzelanordnungen vor. Ebenso sind die Versammlungen zum Worte schon eine feste Sitte; an welchem Tage sie stattfanden, ob am selben, wie die Mahlzeiten, ist nicht ersichtlich. Auch der Gang der Versammlung wird schon einigermaßen geregelt gewesen sein, wenn wir auch Näheres nicht erkennen können; aus der Reihenfolge der Stücke 14 26 ψαλμός, διδαχή, ἀποκάλυψις, γλῶσσα, ἑρμηνεία darf man nicht zu viel schließen. Jedenfalls aber war die Regelung nicht so fest, daß nicht Unordnungen vorgekommen wären; das stürmisch undisziplinierte Auftreten der Pneumatiker hat gewiß oft die Ordnung über den Haufen geworfen; die kleinen Anweisungen des P. 14 27—32 zeigen doch, daß eine große Freiheit der Rede herrschte, und daß es an einer festen Leitung und an regelmäßig fungierenden Lehrpersonen fehlte. Ob feste doxologische Formeln und Gebete, ob regelmäßige Schriftvorlesungen stattfanden, wissen wir nicht. So bietet die Gemeinde in rechtlich-disziplinärer Beziehung das Bild einer primitiven, noch ungefestigten und in vielfacher Gärung begriffenen, wenn auch reich begabten und eher an einem Überschuß von Kräften leidenden Gemeinschaft dar.

Auffallend ist der Mangel an Einheit in gewissen Grundanschauungen und das Hervortreten wenigstens einer nicht unbedenklichen Richtung.

c) Gegensätze in der Gemeinde. Es ist kaum zu glauben, daß in einer Gem., die ganz auf die Hoffnung eines jenseitigen Lebens gestellt war, Mitglieder gewesen sind, welche die Auferstehung der Toten geleugnet haben. Wir sehen nicht klar über ihre Motive. Daß ein vulgärer Materialismus sie geleitet habe, darf man aus der Konsequenz, die P. 15 32 zieht, nicht ohne weiteres schließen. Aber andrerseits scheint ihre Leugnung im Zusammenhang gestanden zu haben mit einem allzu unvorsichtigen Verkehr mit ihrer heidnischen Umgebung; sie sind noch nicht aus dem Rauschzustand heidnischer Unsittlichkeit richtig erwacht (15 34; I Th 5 7; Röm. 13 13). Wenn es erlaubt ist, sie mit denen zu identifizieren, die der πορνεία als einem Adiaphoron das Wort reden 6 12—20, so mag wohl der Gedanke zu Grunde liegen, daß der Körper ja zu Grunde geht; er ist etwas sittlich indifferentes; was an ihm geschieht, ist keine Sünde 6 18, wie Essen und Trinken 6 12f. Daß man auch τῷ σώματι heilig sein müsse 7 34, da das σῶμα, wenn auch in verwandelter Form, ins jenseitige Leben hinüber geht, haben sie noch nicht begriffen. Sie scheinen nur an ein Fortleben der Seele zu glauben, die von den Exzessen des Leibes nicht berührt wird. Daß dies bei „vielen" nicht nur Theorie, sondern Praxis war, lehrt II 12 21 πολλοὺς τ. προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ᾗ

ἔπραξαν. Ihr Einfluß wird Schuld sein an der Lauheit im Falle des Blutschänders. Ihre theoretische Begründung πάντα ἔξεστιν 6 12 hängt offenbar damit zusammen, daß sie γνῶσιν ἔχουσιν 8 1. Wie sie kraft ihrer Erkenntnis nicht nur Opferfleisch essen, sondern sogar an heidnischen Opfermahlen mit allem Zubehör von Ausschweifung teilzunehmen wagen, so scheuen sie auch nicht die eigene Befleckung durch Unzucht. Diesen starken Geistern stehen gegenüber die „Schwachen", die den Verkehr mit Heiden so ängstlich meiden, daß sie sogar für Pflicht halten, sich von ihren nicht christlichen Gatten zu scheiden, daß sie Bedenken tragen, in heidnische Häuser zu gehen und Oferfleisch meiden, ja daß sie die Heiligkeit des Leibes so streng fassen, daß sie den ehelichen Verkehr suspendieren möchten. Daß die „Schwachen" sich besonders aus Judenchristen rekrutieren, ist möglich, aber nicht notwendig anzunehmen. Jedenfalls lebt in ihnen noch ein gut Stück Dämonenfurcht, welche die „Gnostiker" völlig überwunden zu haben sich bewußt sind. Vielleicht dürfen wir die schleierlos auftretenden Frauen dieser Richtung zurechnen. Gewisse Emanzipationsgelüste bei Sklaven und die Neigung zum ἐπισπασμός mag damit zusammen hängen, daß man auf Grund der neuen Erkenntnis alle alte Sitte und Unfreiheit abzuwerfen den Drang verspürte. Diese stark hervortretende Richtung wird dieselbe sein, die P. 4 6ff. auf Aufgeblähtheit, Überhebung, rauschartigen religiösen Übermut verklagt. Und aus ihrer Mitte mag auch jene Geringschätzung des Apostels hervorgegangen sein, über die er sich so bitter beklagt (4 9—13. 18ff.) und denen gegenüber er mit solchem Nachdruck auch sich als einen Pneumatiker hinstellt 7 40. In die größten Schwierigkeiten kommen wir nun, wenn wir fragen, wie sich diese gnostisch-libertinische, diese pneumatische Richtung verhält zu den 1 12 erwähnten

5. Parteiungen. Die unendliche Schwierigkeit dieses Gegenstandes, der eine unendliche Literatur[1] erzeugt hat, möge uns entschuldigen, wenn wir über ihn nur wenig Gewisses und Befriedigendes zu sagen wissen. Daß die Parteiungen (σχίσματα ἔριδες, ζῆλος καὶ ἔρις) von P. nicht als eine bloße „Kinderei", sondern sehr ernst genommen worden, da er ein Zeichen völliger Unbekehrtheit (3 3f.), eine Gefahr für die Gemeinde (3 16f.) darin sieht, sollte nicht geleugnet werden. So ausführlich er den Gegenstand behandelt (Kap. 1—4; auch 11 18?; II 12 20), so wenig deutlich ist doch der Charakter dieser Parteiungen.

Denn P. nimmt sich nicht eine Partei nach der andern vor, um nach gründlicher Exposition ihrer Ansichten diese zu widerlegen; darum ist es fast unmöglich, die gerügten Mißstände und seine Widerlegungen sauber auf einzelne Gruppen zu verteilen. Überhaupt wendet er sich nicht an einzelne Gruppen, sondern im großen und ganzen immer an die ganze Gemeinde,

1. Zu diesem Punkt vgl. außer den Komm., auch zu II, noch Räbiger, krit. Untersuchungen üb. d. Inhalt der beiden Br. an d. Korr. 1847; 2. Aufl. 1886; Klöpper, Exeget. krit. Untersuchungen über 2. Kor. Göttingen 1869, 29f.; M. Krenkel, Beiträge z. Aufhellung d. Gesch. u. d. Briefe d. Ap. P. 153ff.; Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei. (Beitr. z. Förd. chr. Theologie XII, 3. 1898). Weitere Literatur in diesen Schriften.

die auch in den Verkehrtheiten einig zu sein scheint. Darum wird es sehr schwer sein, die einzelnen Stücke seiner Polemik richtig zu beziehen und aus ihr Schlüsse auf die Parteien zu ziehen.

Zunächst sei bemerkt, daß die Versuche, die vier Parteien auf zwei zu reduzieren, sprachlich und sachlich unmöglich sind; weder ist 1_{12} diese Gruppierung Paulus-Apollos, Kephas-Christus irgendwie angedeutet, noch läßt sich im weiteren Verlauf beobachten, daß sich die Gruppen so zu je zwei nahe stehen.

Anerkannt ist wohl, daß die Leute, welche sagen *ἐγώ εἰμι Παύλου,* erst dadurch zu dieser Parole veranlaßt sind, daß andre sich von P. ab- und andern Lehrern zuwandten; die Paulus-Leute sind also seine Getreuen, die trotz allem an ihm festhalten; vielleicht darf man die Familie des Stephanas 16_{15}ff. als die Führer dieser Gruppe bezeichnen. Jedenfalls werden auch die „Leute der Chloe" zu P. gehalten haben, denn sie sind es, die ihm von jenen Dingen Nachricht bringen 1_{11}.

Über Apollos gibt uns Apg $18_{24}-19_{1}$ interessante, wenn auch nicht völlig klare Nachrichten[1]. Er kam nach K., als P. es verlassen hatte, und zwar nach Apg 18_{27} Rec. *β* (*ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ ἐπιδημοῦντες τινες Κορίνθιοι καὶ ἀκούσαντες αὐτοῦ παρεκάλουν διελθεῖν σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν πατρίδα αὐτῶν*) auf Bitten einiger kor. Christen, denen seine Rede Eindruck gemacht

---

1. „*Ἀπολλῶς* ist eine in Ägypten beliebte Kurzform für *Ἀπολλώνιος* oder sonst einem Apollohaltigen Namen. Er begegnet z. B. Pap. Tebt. 34, 1; Pap. Hibeh. I 97, 3 und oft in der Kaiserzeit Pap. Oxyrh. I; BGU II III; CI Lat III Suppl. 6580 II, 29 auf einer alexandrinischen Veteranenliste (M. Aurelius Apollo) und in der falsch lateinischen Form Apollus in Rom CIL VI, 4483[ab] 22429" (Lietzmann). Cod D liest 18_{24} *Ἀπολλώνιος*. — Der Bericht der Apg ist klar und einwandfrei in V. 24: ein Alexandrin. Jude, ein *ἀνὴρ λόγιος* d. h. mehr als „beredt", es bezieht sich auf eine vollkommene wissenschaftliche Durchbildung, zum mindesten in der Rhetorik, aber auch in der Philosophie. Wir müssen ihn uns denken als einen Mann wie Philo, wenn auch vielleicht weniger gelehrt und literarisch; das danebenstehende *δυνατὸς ἐν γραφαῖς* geht auf die Fähigkeit, allegorische Schriftauslegung mit philosophischer oder religiöser Anwendung zu verbinden. Hiernach wäre er der Mann, der ein Schriftstück wie den Hebräerbrief verfaßt haben könnte, wie Luther annahm. Man vergesse aber auch nicht das Prophetische an ihm: *ζέων τῷ πνεύματι* V. 25; er kann recht wohl auch der Mann der pneumatischen Gnosis gewesen sein. Die Schwierigkeiten des Berichts beginnen mit V. 25. Gegenüber der scharfen Kritik von Schmiedel und den phantastischen Erfindungen von W. B. Smith (der vorchristliche Jesus 1906; vgl. meinen „Jesus v. Nazareth, Mythus oder Geschichte?" S. 16ff.) bemerke ich hier nur folgendes: a) Er war unterrichtet in dem „Wege", d. h. der „Lehre" des Herrn: er war ein Christ, der in den Worten des Herrn lebte, er kannte also die Botschaft Jesu vom R. G. und den Bedingungen des Eintritts in dasselbe; b) er lehrte genau *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* d. h. nach Lk 24_{19}f. (*τὰ περὶ Ἰησοῦ τ. Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ . . ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*): er verkündigte die wesentlichen Tatsachen des Lebens Jesu, natürlich auch die Auferstehung; c) er wußte nur von der Johannestaufe, d. h. außer der Bußtaufe des Joh. hatte er noch nicht die Taufe auf den Namen Jesu empfangen; man sieht daraus, daß diese Taufe auf Christus nicht überall und von Anfang an eingeführt war; dennoch d) besaß er den Geist: wir haben hier die altertümliche, unsakramentale Auffassung, daß der Geist auch ohne Taufe verliehen werden kann; e) er predigte in der Synagoge, natürlich von Jesus als dem Messias V. 28. Was ihm noch fehlte, und was Priskilla und Akylas ihm „genauer" auseinandersetzten, war offenbar die paulinische Lehre vom Kreuzestode Christi und von der Taufe; sie werden auch diese Taufe an ihm vollzogen haben.

hat, jedenfalls mit einer Empfehlung von Ephesus aus (*προτρεψάμενοι οἱ ἀδελφοὶ ἔγραψαν τοῖς μαθηταῖς ἀποδέξασθαι αὐτόν β : συγκατανεύσαντος δὲ αὐτοῦ οἱ Ἐφέσιοι ἔγραψαν τοῖς ἐν Κορίνθῳ μαθηταῖς ὅπως ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα*), wahrscheinlich von Akylas und Priska. Als er nun nach Kor. gekommen war, hat er wieder als Missionar gewirkt; dies ergibt sich aus 3 5 *δι' ὧν ἐπιστεύσατε*; daß daneben auch eine Lehrtätigkeit herging, ist selbstverständlich. Keinesfalls kann die Bekehrungstätigkeit des Apollos einen sehr großen Umfang gehabt haben, sonst könnte P. sich nicht 4 15 als den eigentlichen Vater der Gemeinde hinstellen; die später Getauften haben unter keinen Umständen der Zahl nach überwogen, noch viel weniger hat sich ein besonderer *θίασος* konstituiert, der etwa in getrennten Versammlungen getagt hätte; nirgends erscheint eine derartige Absplitterung in unseren Briefen; die Gem. kommt noch immer als ein Ganzes zusammen 11 20, wenn auch hierbei gewisse Kliquen oder Koterien auch äußerlich in die Erscheinung getreten sein werden, 11 18. Was bedeutet es nun, wenn einige sagen: *ἐγώ Ἀπολλώ*? Gewiß sind die Vertreter dieser Parole zunächst solche, die Apollos getauft hat, also erst nach dem Weggang des P. in die Gem. eingetreten sind. Da sie mit P. garnichts zu tun hatten, wird ihr Bekenntnis zunächst garkeine antithetische Spitze gegen ihn gehabt haben. Sie werden einfach nach gut hellenistischer Sitte — wie in den Mysterienkulten der *μυούμενος* den *μυῶν* als seinen geistigen Vater verehrt[1] — sich nach dem genannt haben, der sie getauft hat. Darin lag allerdings die Gefahr, daß sie sich als ein besondres *θίασος* von den übrigen trennen würden, aber soweit ist es noch nicht gekommen; immerhin läßt Paulus den Vorwurf durchklingen, daß sie tun, als seien sie auf den Namen ihres irdischen Lehrers statt auf den des gemeinsamen himmlischen Herrn getauft[2]. Eine übertriebene, eines Christenmenschen unwürdige Menschenvergötterung ist eingerissen 3 5. 21ff., sie schätzen die, die ihre Diener waren, wie den Herrn selber. Da P. hierbei auf seine eignen Anhänger exemplifiziert, so ist es also schon zu einer Rivalität zwischen beiden Gruppen gekommen. Diese wird erst dadurch akut geworden sein, daß manche von den älteren Christen, durch die glänzendere und gebildetere Persönlichkeit des Apollos angezogen, zu den Apolloniern übergegangen sind und nunmehr auf ihren „Vater" mit einer gewissen Geringschätzung herabgeblickt haben, ja es scheint, als ob eine große Mehrheit der Gemeinde von dieser überheblichen Stimmung angesteckt worden sei. Dadurch erst erhielt die Bewegung eine für P. verletzende Schärfe. Immerhin scheint P. das Ausspielen der Person des Apollos noch nicht als eine schwere Kränkung empfunden zu haben. Jedenfalls läßt er dies den Apollos nicht entgelten; er trägt kein Bedenken, die Bitte der Korr., Apollos möge zurückkommen, zu unterstützen 16 12, und es ist sehr wahrscheinlich, daß er mit Bewußtsein den Apollos unter die *παιδαγωγοί* 4 15 — was nicht ohne Verachtung gesagt ist — eingerechnet habe. Ebenso verkehrt wie die Überschätzung des Apollos, die er

1. Vgl. jetzt Reitzenstein, Mysterien-Rell. S. 27. 160.
2. Epiphan. haer. 42 p. 688 *Μαρκίων, σοῦ τὸ ὄνομα ἐπικέκληνται οἱ ὑπό σου ἠπατημένοι, ὡς σεαυτὸν κηρύξαντος καὶ οὐ Χριστόν.*

3_{5}ff. tadelt, gilt ihm die seiner eignen Person. Sie beide sind nichts Gott gegenüber, an dessen Werk sie dienen. Jeder von ihnen wird nach seiner individuellen Leistung belohnt werden. Daraus ergibt sich, daß P. die Wirksamkeit des Apollos auch sachlich nicht mißbilligt hat; es ist also undenkbar, daß Apollos etwa die Auferstehungsleugnung oder den Libertinismus auch nur ermutigt hätte. Die erste und wohl einzige deutliche Auseinandersetzung mit der Apollos-Gruppe findet sich 1_{18-34} (9a). Daß er sich hier auf sie bezieht, entnehmen wir aus einer stilistischen Andeutung des P. Wenn er 3_{5} von den 4 Parolen nur 2 wiederholt, so schließen wir, daß bisher die beiden andern außerhalb der Betrachtung liegen. Und so nehmen wir an, daß 1_{18-34} im Blick auf die Apollos-Verehrer geschrieben sei. Dies paßt nun auch sachlich ausgezeichnet. Er wendet sich dagegen, daß man an seiner Predigt die *σοφία λόγου* 1_{17} oder die *πειθὼ σοφίας* vermißt hat, über die Apollos bei seiner Verkündigung in reichstem Maße verfügt haben wird. Er befürchtet von einer Vermengung des Kreuzes-Evangeliums mit der Weisheit der Welt eine „Entleerung" des ersteren; es wäre eine Abschwächung, wenn dieses nicht mit seiner ganzen Irrationalität, ungestützt durch Vernunft-Gründe, auf Juden wie Hellenen in dem bekannten Sinne wirkte, denn es ist etwas mit der Weisheit dieser Welt schlechthin Inkommensurables; und die Geschichte zeigt, daß Gott diese Weisheit der Welt nicht brauchen kann. Darum hat P. mit vollem Bewußtsein darauf verzichtet, seiner Predigt einen philosophisch-rhetorischen Unterbau zu geben, damit der Glaube der Korr. nicht auf dem schwankenden Fundament menschlicher Weisheit sondern auf dem überwältigenden Eindruck göttlicher Offenbarung ruhe. So wahrt P. gegenüber einer Verkündigung, die mit den Mitteln der Philosophie und Rhetorik arbeitet, das Recht seiner Eigenart. Daß darin ein leiser Vorwurf gegen die Art des Apollos gefunden werden kann, die das Ev. mit „Entleerung" bedrohe, kann nicht geleugnet werden, aber P. hat diesen Gedanken 1_{18}; 2_{5} nicht polemisch zugespitzt; es kommt ihm weniger darauf an, jemand anders anzugreifen, als der Geringschätzung seiner Predigt zu wehren[1]. Dem dient auch die Ausführung 2_{6-16}. Auch er verfügt wohl über eine Weisheit, für die aber die Gem. damals am Anfang noch nicht reif war. Wir schließen also, daß in dieser persönlichen Verteidigung seiner Predigtart eine Zurückweisung der übertriebenen Verehrung des Apollos auf seine Kosten liegt. Der Ton ist durchaus gemäßigt, nur 2_{15}f. bäumt sich einmal vorübergehend das Bewußtsein des Pneumatikers auf, der es sich verbittet von einem andern *ἀνακρίνεσθαι*, und 3_{1-4} weist er ziemlich energisch den Anspruch der Ge-

1. Lütgert bestreitet S. 100, da6 1_{18-34} sich gegen die Apollos-Gruppe richte; er bezieht diese Auseinandersetzung auf die gnostische Christuspartei. Aber daß die Gemeinde selber, beherrscht von den Gnostikern, das Kreuz Christi für „Torheit" zu halten geneigt sei, steht nicht da; 1_{18-23} denkt er garnicht an Gegner in der Gem., sondern schildert nur, wie sein Ev. auf Juden und Hellenen außerhalb der Gem. wirken muß, und in das *ἡμῖν* 1_{18}, in das *κλητοῖς* 1_{24} bezieht er alle Schattierungen der Gem. ein. Sonst müßte er ja die „Gnostiker" zu den *ἀπολλύμενοι* 1_{18} rechnen. Daß die hier Angeredeten „Gnostiker" seien, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil P. sie hier als für die Gnosis noch unreif behandelt 3_{1-4} — wie anders 8_{1}!

meinde, als sei sie schon wirklich pneumatisch, vom Geiste ganz und gar durchdrungen, zurück. Aber dann lenkt die Rede wieder in eine ganz ruhige Tonart ein 3_{5-9}a: er will in keiner Weise den Apollos angreifen, er fühlt sich ganz mit ihm einig.

Um so stärker befremdet der ungeheuer schroffe Wechsel des Tones 3_{9}b$-_{15}$, vollends in 3_{16}f. (s. d. Erkl.). Es ist ganz unmöglich, den *ἄλλος ἐποικοδομῶν* auf Apollos zu beziehen. Schon das namenlose *ἄλλος* läßt nach andern Analogien darauf schließen, daß P. an einen wirklichen Gegner denkt, den er sich durch solche Anonymität fern hält. Schon der Wechsel des Bildes (statt *ποτίζειν ἐποικοδομεῖν*) führt weniger auf einen Missionar, durch den die Gem. bekehrt worden 3_{5}, als auf einen Lehrer, der sie in der Erkenntnis weitergeführt hat, bei dem aber sehr zweifelhaft ist, ob er wirklich Probehaltiges geleistet hat — was bei Apollos 3_{8} garnicht in Frage kommt. Ja, er scheint geradezu Grundstürzendes, Verderbliches getrieben zu haben, denn P. behandelt ihn als Tempelschänder, Zerstörer der Gemeinde. Wer ist dieser *ἄλλος*? Da P. am Schlusse des Abschnitts 3_{22} nicht nur den Namen Apollos wiederholt, sondern auch den des Kephas nennt, liegt die Vermutung nahe, daß in dem Zwischenstück 3_{9}bff. auf den (oder die) Führer der Kephas-Partei gezielt werde. Schwierig ist hierbei nur, daß 3_{18}ff. von dem Ausbruch gegen den Tempelschänder plötzlich wieder zu einer Polemik gegen den Weisheitsdünkel in der Gem. übergegangen wird, und zunächst ist ja nicht besonders einleuchtend, daß die Kephas-Anhänger auch die „Weisheit" als Parole auf ihre Fahne geschrieben hätten. Wir beobachten hier eine Erscheinung, die auch weiterhin die Erklärung so erschwert, daß Züge, die eher auf die Apollos-Partei sich zu beziehen scheinen, sich mischen mit solchen, die für die des Kephas bezeichnend sind. Wir gehen zunächst einmal über zu den Anhängern des Kephas.

Wie ist die Parole *ἐγὼ δε Κηφᾶ* zu erklären? Man muß zunächst daran denken, daß auch hier von Petrus Bekehrte oder Getaufte reden. Aber daß Kephas selber in Korinth gewesen sei[1], ist zwar nach 9_{5} eine abstrakte Möglichkeit, aber nicht mehr. Dasselbe könnte man denn auch von den Brüdern des Herrn und dem Barnabas behaupten. Es wäre ja eine Erleichterung, wenn wir ein persönliches Wirken des Kephas in Kor. annehmen könnten, weil dann das Verhältnis zwischen Kephas- und Christus-Partei leichter zu denken wäre. Nach Lage der Dinge müssen wir auf diesen Vorteil verzichten. Dann aber bleibt nur übrig, daß es sich um Leute handelt, die außerhalb Korinths von Kephas bekehrt oder getauft waren, also

1. Eus. II, 25, 8 schreibt Dionysius von Korinth an die Römer: „*ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Noch E. Schwartz, Charakterköpfe 2, 131 will an dieser „lokalen Tradition" festhalten, obwohl sie auf derselben Stufe steht, wie die Legende von der Begründung von der Röm. Gem. durch die gemeinsame Arbeit beider Apostel und ihrem gleichzeitigen Märtyrertod. Die Kor. Tradition ist offensichtlich eine Konkurrenz-Legende zu jener: *καὶ εἰς ἡμετέραν Κόρινθον.*

um Zugewanderte. Und wenn sie mit einem gewissen Nachdruck sich dieses ihres Lehrers oder Bekehrers rühmen, so kann das in diesem Zusammenhang nur eine Spitze gegen P. gehabt haben. Schon im 1. Briefe tritt hervor, daß die Berechtigung seines Apostolats bestritten worden ist, nicht nur in dem Schimpfwort von der „Fehlgeburt" 15 8 und der darauf folgenden Ausführung, in der P. sich zwar als den geringsten und unwürdigsten aller App. bezeichnet, aber doch seine Leistung der der andern als ebenbürtig, ja überlegen hinstellt 15 9ff., während er in der Sache dasselbe Ev. wie sie zu verkündigen behauptet. Und 9 1 erwartet er zwar von den Korr. auf die Frage *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος* eine Bejahung, deutet aber doch an, daß er „anderen" nicht als Ap. gilt 9 2. Diese andern scheinen insbesondere seinen Verzicht auf Lebensunterhalt durch die Gem. als Beweis gegen sein Apostolatsbewußtsein angeführt zu haben; dabei haben sie sich auf das Beispiel der andern Apostel und der Brüder des Herrn und des Kephas berufen 9 5; sie gehören also dem palästinensischen Gemeindekreise an. In diesem Zusammenhang sagt nun P.: *ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν ἐστιν αὕτη* 9 3. Es ist nun wohl keine zu kühne Hypothese, daß die *ἀνακρίνοντες*, von denen er redet, mit den *ἄλλοι* identisch sind, die ihn nicht für einen Apostel halten 9 2. Demnach wäre ihr *ἀνακρίνειν* darauf gerichtet, die Berechtigung seines Apostolats zu untersuchen. Sollte dies der Gegenstand gewesen sein, der auf dem „Tage" 4 3 untersucht werden sollte? Wir gewännen so das Bild, daß palästinensische Judenchristen, Petrus-Schüler, das apostolische Ansehen des Ap. in der Gem. zu untergraben gesucht haben. Sie hätten ein allzu geneigtes Ohr gefunden, und es wäre der Gedanke aufgetaucht, ein wirkliches Verfahren gegen den Apostel zu eröffnen 4 3. Viele Schwierigkeiten würden sich nun lösen, wenn wir annähmen, daß die — vereinzelten — Kephasschüler für ihre antipaulinische Intrigue besonders unter den Apolloniern Anhang gefunden hätten. Sie waren schon längst ihm gegenüber innerlich kühler geworden; als sie nun hörten, daß man überhaupt das Recht seines Apostolates bestreiten konnte, hätten sie sich vollends von ihm abgewandt, und nun steht es so, daß seine Gegner die Apollos-Verehrer sind, hinter ihnen aber als die eigentlichen Hetzer die Petrus-Leute stehen. Von hier aus würde sich vor allem der Erguß 4 6ff. gut begreifen. Tief verwundet ist P. durch die Überhebung der Apollos-Leute, die wir hier nicht nur als Verehrer der Weisheit, sondern — entsprechend dem pneumatischen Charakter des Apollos — als überstiegene Pneumatiker kennen lernen, die in ihrem Erkenntnisrausch (4 10: *ὑμεῖς φρόνιμοι ἐν Χριστῷ — ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν*) schon bis in die höchsten Höhen der Seligkeit sich gehoben fühlen (4 8). So bitter P. wird, er behandelt sie doch immer noch als seine verführten Kinder, die er liebt 4 14, er hofft, daß Timotheus sie wieder für ihn gewinnen wird 4 17. Er trennt von ihnen jene vollends übermütigen *τινές*, die 4 18 der Gemeinde gegenüber (*πρὸς ὑμᾶς*) behaupten, P. werde garnicht wieder zu kommen wagen; ihnen droht er (4 21). Dasselbe Nebeneinander fanden wir in 3 9b—17, wo P. von dem *ἄλλος* 3 18ff. zur Mehrheit der Gemeinde übergeht (dies markiert *οἵτινές ἐστε ὑμεῖς* 3 17). Die Äußerungen 3 16f. und 4 21 gegen den

ἄλλος, bezw. die τινές sind von einer Leidenschaftlichkeit, die kaum noch überboten werden kann; es liegt also im wesentlichen schon derselbe scharfe Gegensatz vor, wie II 10—13, nur daß dort die Gem. noch viel mehr unter dem Einfluß II 11 20 der τινές zu stehen scheint, als hier. Aber sind die hier Bekämpften ψευδαπόστολοι 11 13 (ὑπερλίαν ἀπόστολοι 11 5?), hinter denen P. in keiner Weise zurückzustehen sich bewußt ist, dieselben, wie die in I mit so harten Worten gestraften τινές? Es sind judenchristliche Missionare, die mit Empfehlungsbriefen 3 1 in des P. Arbeitsgebiet eingedrungen sind 10 15, die einen andern Jesus, einen andern Geist, ein andres Ev. predigen als er 11 4 und die Gem. verführen wollen 11 3. Sie machen dem P. seinen Verzicht zum Vorwurf 11 7ff., spotten über seine ταπεινότης 10 1, über die Kläglichkeit seiner körperlichen Erscheinung und seiner Rede 10 10, kurz sie greifen seinen Apostolat an 12 11f. Sind dies die Führer der Kephaspartei, Schüler also des Kephas, palästinensische Judenchristen? Die Frage ist von F. Chr. Baur bejaht worden, indem er die Vertreter der Kephas-Parole kurzerhand mit denen der Christus-Parole gleichsetzte. Im allgemeinen herrscht jedoch heute die Unterscheidung vor: die Kephas-Leute sollen die mildere Tonart, die Christus-Leute, die II 10—13 bekämpft werden, die schärfere vertreten haben. Wie steht es um die

Christuspartei? In der Erkl. zu 1 12 (S. 15f.) ist gezeigt worden, daß das Verhältnis des Sätzchens ἐγὼ δὲ Χριστοῦ zu den drei andern sprachlich nur so verstanden werden könnte, daß, „wie gewisse Gruppen sich zu P., Apollos, Kephas bekennen oder nach ihnen benennen, so eine vierte Gruppe — in einer irgendwie tadelnswerten oder einseitigen Weise — sich auf Christus berufen oder ein besonderes Zugehörigkeits-Verhältnis zu ihm von sich behaupten“. Dies könnte nun, da die andern Gruppen sich nach apostolischen Persönlichkeiten nennen, nur so gedacht sein, daß diese vierte Gruppe mit ihrer Parole jede menschliche, apostolische Vermittlung ausschließen wolle: ich bin Christi Schüler, von ihm gewonnen, bekehrt, getauft (?). Und zwar würde sich die Spitze nicht nur gegen P. und Apollos sondern auch gegen die Kephas-Schüler richten: wenn diese sich als Schüler des großen Urapostels bekennen: wir sind ihnen überlegen, wir stehen in noch viel direkterer Beziehung zum Herrn — damit ist die Identität der 3. und 4. Gruppe schlechthin ausgeschlossen. Es würde sich also — wie auch vielfach angenommen wird, um persönliche Schüler, Jünger Jesu handeln, die diesen ihren Vorzug dem P. gegenüber ausspielen würden. Hiergegen läßt sich schon einwenden, daß gerade in diesem Zusammenhange, wo aus dem Munde judenchristlicher Apostel zitiert wird, der Name „Jesus“ kaum entbehrt werden könnte, allenfalls würde man τοῦ Χριστοῦ oder τοῦ κυρίου (Marân) erwarten müssen. Aber auch die Parallelstelle II 10 7, aus der man jene Charakteristik der Christuspartei insbesondre verstärkt, führt auf einen andern Sinn. Wenn ihr Anspruch Χριστοῦ εἶναι das persönliche Schülerverhältnis zum geschichtlichen Jesus bezeichnete, so könnte P. ja ehrlicherweise garnicht behaupten: τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτοῦ Χριστοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς. Denn in dem Sinne, wie sie es behaupten würden, ist

er ja keinesfalls *Χριστοῦ*. Nach dieser Hypothese würde es sich um einen klar vorliegenden objektiven Tatbestand handeln – ob Jesus-Jünger oder nicht? –, bei dem irgend eine subjektive Auffassung, ein „Werturteil" garnicht in Frage kommen kann; aber II 10₇ dreht sich alles um Werturteile: von ihnen sagt P. mit sehr gewähltem Ausdruck: *εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι*, sie trauen sich zu (halten sich für geeignet vgl. II 3₄ff.) „Christi" zu sein. Darin liegt, daß *Χριστοῦ εἶναι* hier nicht, wie Röm 8₉, das einfache Christsein bedeuten kann – als ob sie damit allen andern das Christentum absprächen – denn das *Χριστοῦ εἶναι* in diesem Sinne wird doch wohl allgemein im Urchristentum als eine Gnade empfunden, deren Besitz von persönlicher Geeignetheit nicht abhängt; es muß *Χριστοῦ εἶναι* hier in einem besonderen, engeren, emphatischen Sinne verstanden sein, und dieser kann nach dem Zusammenhang (*ἐξουσία* V. 8) nur sein, daß sie sich als Bevollmächtigte, Beauftragte, Boten, Apostel Christi fühlen, daß sie „sich zutrauen", Christus habe gerade sie zu seinem Werk besonders ausersehen (die Glosse *δοῦλος* DG Ambrst ist also etwas zu matt). »Wer so etwas sich zutraut (der muß, wenn er ehrlich ist, sagen: bei solchem Auftrag ist alles Gnade, auch die *ἱκανότης*, – *οὐχ ὅτι ἀφ᾽ ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν* 3₅ –; um so mehr wird er bereit sein, auch andern dies zuzugestehen) er soll andrerseits (bei sich: *ἐφ᾽ ἑαυτοῦ*, oder besser mit C DG KP *ἀφ᾽ ἑαυτοῦ*) von sich aus (auf Grund seiner eigenen Erfahrung) urteilen, daß in derselben Weise wie er (es wagen darf sich als den Beauftragten) Christi (zu bezeichnen – d. h. nicht aus eignem Verdienst), so auch wir (das Recht haben, uns Apostel Christi zu nennen)«. Wenn man das Wort so interpretiert – und mir scheint es nötig – so liegt in dem Anspruch *Χριστοῦ εἶναι* nichts weiter, als der positive Ausdruck für den negativen Satz, daß sie dem P. das Apostolat absprechen; es ist eine andere Form für: sie (oder Petrus und Genossen) sind die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* II 11₅. Damit ist aber gegeben, daß man aus II 10₇ nicht entnehmen kann, die Gegner des P. hätten sich als direkte Jesusjünger im Gegensatz zu allen Apostelschülern bezeichnet. Überhaupt fällt bei einer richtigen Auslegung von II 10₇ das Recht zu Boden, die Stelle zur Erklärung von I 1₁₂ überhaupt zu benutzen. Denn dort 1₁₂ kann das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* unmöglich diesen Sinn haben: ich bin der Apostel Christi und du nicht. – Erlischt so die einzige Lichtquelle, aus der man die dunkle Parole 1₁₂ von jeher aufzuhellen versuchte, so treten um so stärker alle die Argumente in Kraft, die aus dem Briefe selber gegen die Möglichkeit dieser 4. Parole erhoben worden sind. Ich nenne nur einige: a) Die Frage *μεμέρισται ὁ Χριστός* 1₁₃a ist logisch unmöglich, wenn eine Partei den ganzen Christus für sich beanspruchte (s. d. Erkl.); b) die Fragen 1₁₃ab „ist etwa P. für euch gekreuzigt, oder seid ihr auf P. getauft?" enthalten den Gedanken: ihr scheint ja bei eurer Parole *ἐγὼ Παύλου* u. s. w. vergessen zu haben, daß ihr *Χριστοῦ* seid. Daraus folgt, daß eine Parole *ἐγὼ Χριστοῦ* nicht vorhergegangen sein kann (s. d. Erkl.); c) noch deutlicher ist dies ausgeschlossen durch 3₂₃ *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ*, das nicht mit dieser Unbefangenheit

ausgesprochen werden könnte, wenn ein Teil der Gem. ἐγὼ Χριστοῦ gesagt hätte (s. d. Erkl.); d) Überhaupt könnte P. die Parole, wenn sie vorläge, nur auf zweierlei Weise behandeln; entweder mußte er sagen: ihr habt Recht, Christi seid ihr, sind wir, und alle andern sollten auch zustimmen; oder er mußte sagen: es ist unrecht, daß ihr mit besonderer Betonung ἐγὼ Χριστοῦ sagt: wir alle sind Christi. Beide Argumente aber fehlen; e) es fehlt überhaupt jede ausdrückliche oder versteckte Berücksichtigung der Christuspartei im 1. (auch im 2.) Briefe; f) die Antithese zu 1 12 lautet 3 21 ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις — dann kann aber nicht eine Partei das καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ betrieben haben, was P. ja nach 1 31 ausdrücklich billigen würde; g) es ist unmöglich, einen irgendwie überzeugenden Unterschied zwischen der Kephas- und der Christuspartei herauszufinden. Sind die II 10—13 bekämpften Gegner die Christus-Leute, so bleibt nichts für die Kephas-Leute übrig und umgekehrt. Es bleibt nur die eine Lösung der Schwierigkeit, zu der sich auch Heinrici bekennt, daß es eine Christuspartei in Korinth überhaupt nicht gegeben hat. Im Zusammenhang mit all jenen inneren Argumenten fällt dann auch das äußere Zeugnis des 1. Clemensbriefes ins Gewicht, der 47 3 (ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ δὲ καὶ Κήφα τε καὶ Ἀπολλώ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι) von einer Christus-Partei in Korinth nichts weiß. Wie aber sind dann die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ zu erklären? Daß es sich weder um eine Parole der Parteilosen noch um ein antithetisches Bekenntnis des P. handelt, scheint mir klar zu sein — kein Leser könnte das erkennen; ebenso wenig ist es möglich, dies Bekenntnis den Angehörigen jeder der drei Parteien als Komplement ihrer Sonderparole in den Mund zu legen. Es bleibt nur die Möglichkeit, die Worte als einen textfremden Zusatz auszuschalten, wie dies Heinrici nach älteren Vorgängern (auch Bruins bei Clemen p. 23) in der 8. Aufl. mit Entschiedenheit getan hat (vgl. auch meinen Aufsatz in den StKr. 1895, S. 279)[1]. Wie sie eingedrungen sind — ob als Protest eines frommen Lesers gegen die andern Parteiparolen, ob als Exegese zur Kephaspartei aus II 10 7 — können wir nicht sagen.

Es bleibt noch zu erwähnen Lütgerts Versuch, nach Schenkel und Godet die Christuspartei als eine aus dem Judentum hervorgegangene gnostisch-libertinistische Partei aufzufassen. „Sie entstammen einer Richtung, die aus der urchristlichen Freiheitsbewegung entstanden ist. Sie sind nicht Judaisten, sondern stehen auf dem entgegengesetzten äußersten Flügel der Gemeinde. Sie sind libertinistische Pneumatiker. Sie glauben in derselben Richtung wie der Apostel weit über ihn hinausgegangen zu sein. Für sie ist er ein Schwächling, der auf halbem Wege stehen geblieben ist, kein wirklicher Pneumatiker, ohne Geist, ohne die Kraft, den Mut, die Zuversichtlichkeit, die Siegesgewißheit und das Selbstbewußtsein, das den Pneumatiker auszeichnet. In seinem Freiheitsgebrauch ist er nicht konsequent, sondern engherzig und furchtsam, sowohl in seinem Verhältnis zu Gott, wie in seinem Verhältnis zur Gemeinde und zur

1. Nach Reitzenstein, Myst. Rell. S. 160f. sind die Worte ἐγὼ δὲ Χρ., an sich nur die Aussage, die von den einzelnen neben den früheren immer gemacht wird, unter rhetorischem Zwange als viertes Glied zugefügt, um durch diesen Gegensatz zu zeigen, wie unpassend jene Eigentumserklärungen an Menschen sind, weil sie diese Menschen dem Gotte gleichsetzen.

Welt. Sie dagegen treten in jeder Beziehung nach allen diesen drei Seiten hin mit Dreistigkeit und Frechheit auf. Sie fürchten weder Gott noch irgend einen Menschen, oder irgend eine Sünde in starkem Gegensatz zu der Furcht vor Gott, vor Menschen, und vor dem Bösen, die den Apostel bewegt. Sie stellen sich zu ihm wie sich die Schwarmgeister zu Luther stellen. Jetzt wird das Urteil des Apostels über sie begreiflich. Nun ist dies hoffärtige, anmaßende, leichtfertige Auftreten, die Skrupellosigkeit, mit der sie die Gemeinde in geschlechtliche Versuchung führen, und dies alles im Namen der christlichen Freiheit, eine satanische Sünde, viel gefährlicher noch, als der nomistische Judaismus. Paulus aber will die Gemeinde als eine keusche Jungfrau Christus darbringen II 11₂. Die Worte lassen die Gefahr deutlich erkennen, vor der er sie schützen will: durch den Verkehr mit der Welt, zu dem die Gegner sie verführen wollen, werden sie befleckt". Lütgert gewinnt dies Bild durch eine originelle und immerhin beachtenswerte Erklärung des 2. Briefes, die wir im Kommentar ausführlich berücksichtigen werden. Sein Versuch, seine Hypothese auch aus dem 1. Briefe zu beweisen, ist völlig gescheitert. Weder ist es ihm gelungen, die libertinistisch-gnostische Strömung, mit der P. hier zu kämpfen hat, als die Christuspartei zu erweisen, noch ist die Auslegung von 3 23; 4 6, die er bietet, irgendwie überzeugend (s. d. Erkl.). Das relative Recht seiner Auffassung liegt darin, daß P. in Kap. 3 und 4 die Weisheitsverehrer und Pneumatiker und seine persönlichen Gegner, die er doch auch wieder zu trennen weiß, als eine kompakte feindliche Masse sich gegenüber stehend fühlt.

Wir haben also nur mit drei Parteien zu rechnen, den Getreuen des Paulus, den Apolloniern und den einzelnen Petrus-Schülern, welche die Stellung des P. in der Gemeinde untergraben wollen. Eine weitere Klärung der Frage wird sich vielleicht ergeben, wenn wir die Einheitlichkeit des I. Briefes untersucht haben.

2. Der Brief des Paulus.

1. Die Vorgeschichte. Die Ereignisse vor der Abfassung des Briefes sind folgende: a) Abreise des P. nach Syrien Apg 18 18; b) Ankunft des Apollos 3 6; Apg 18 27f.; 19 1; c) Rückkehr des P. nach Korinth Apg 19 1ff. — d) Es fragt sich, ob noch ein Besuch des P. in Korinth vor I anzunehmen ist. Daß P. vor der Abfassung von II 2 1; 13 1 zweimal in Kor. gewesen sein muß, ist zweifellos. Freilich ist es ein neckischer Zufall, daß beide erwähnte Stellen zur Not eine Deutung zulassen, bei der diese Folgerung wegfällt. Aber es ist jedenfalls nicht die natürlichste Auffassung von 2 1 *ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν*, wenn man *πάλιν ἐλθεῖν* zusammenfaßt: „wieder zu euch zu kommen" und *ἐν λύπῃ* als einen Zusatz des P. faßt, worin er sagt, diesmal hätte er leider *ἐν λύπῃ* kommen müssen. Es ist dies die Exegese weniger Minuskeln, die denn auch zweckmäßig *ἐν λύπῃ* an den Schluß stellen, während cop aeth *πάλιν* weglassen und blos *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἐν λύπῃ* lesen. Aber diese Korrekturen zeigen eben, wie bei dem reich und sicher überlieferten obigen Texte *ἐν λύπῃ* mit *πάλιν* sich eng verbindet; es folgt also, daß P. schon einmal *ἐν λύπῃ*, d. h. unter Umständen, die für ihn und die Gem. schmerzlich waren, in Kor. gewesen ist, und da sich dies nicht auf den ersten Besuch bei der Gründung beziehen kann (oder gar auf das „Kommen" im Briefe), so folgt, daß ein

zweiter Besuch vor Abfassung von II 2_1 angenommen werden muß. Und II 13_2 kann man ebenfalls nur in größter Not *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* nach der Weisung von A peš *ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν* und 12_{14} *τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* so verstehen, als wolle P. sagen: dies ist nun das dritte Mal, daß ich zu euch kommen will, dies dritte Mal aber komme ich wirklich, während ich bisher verhindert war. Aber diese immer doch künstliche Deutung wird schließlich verboten durch 13_2, wo *ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν* wegen des Gegensatzes *παρών-ἀπών* unmöglich auf eine nur geplante Anwesenheit sondern nur auf eine wirkliche gehen kann. Es fragt sich nur, ob dieser 2. Besuch vor I oder zwischen I und II zu legen ist. In I fehlt es nun an jeder Spur eines zweiten Aufenthalts des P. in Kor. außer dem 2_1ff. erwähnten; darum wird die Annahme, daß er hinter I liege, immer näher liegen. Schmiedels sehr scharfsinnige Argumente für die Ansetzung vor I können hier noch nicht erörtert werden; sie lassen sich nur durch Exegese der Mitteilungen des P. über seine Reisepläne II 1_{15}ff. erledigen. — e) I 5_9ff. erwähnt P. einen Brief, den er an die Gem. geschrieben habe, in dem er sehr weitgehende Forderungen betr. der Scheidung von der heidnischen Umgebung der Gem. gestellt hat. Dieser Brief gilt als für uns verloren. Über Versuche, ihn in Bestandteilen von II und I wiederzufinden, s. unten. — f) I 7_1 wird ein Brief der Gem. erwähnt, auf dessen Fragen nicht nur Kap. 7, sondern auch 8. 12. 14 antwortet. — g) Das Auftreten der Petrus-Leute und die damit im Zusammenhang stehende Verschärfung der Parteibildung. Meldung davon durch die Leute der Chloe I 1_{11}. — h) Besuch des Stephanas, Fortunatus und Achaicus I 16_{15}ff. — i) Entsendung des Timotheus nach Kor. I 4_7; 16_{10}, dessen Eintreffen in Korinth erst nach Eintreffen von I erwartet wird. Er wird also über Mazedonien gereist sein und sich dort länger aufgehalten haben, während der Brief des P. auf dem direkten Seewege etwa durch die Leute der Chloe überbracht werden soll. — Diese Aufzählung ist nicht chronologisch angeordnet, da eine genaue Bestimmung der Reihenfolge einstweilen unmöglich ist.

2. Der 1. Korintherbrief. Wir müssen hier die Frage nach seiner Einheit voranstellen. Da alle Zerlegungshypothesen von der heute herrschenden Stimmung mit dem größten Mißtrauen aufgenommen werden — Jülicher nennt sie „abenteuerlich" —, so mögen die folgenden Erörterungen für jetzt wirkungslos bleiben und vielleicht erst in einer späteren Zeit diskutiert werden. Ich bitte die Kritik, daß sie jedenfalls nicht diesen Versuch in den Vordergrund stelle sondern sich an das halte, was etwa sonst an meinem Kommentar brauchbar ist. Ich kann das Folgende nur sehr schüchtern vortragen, da ich selbst am besten weiß, wie viel Schwierigkeiten noch übrig bleiben.

Die Exegese und Kritik der paulin. Briefe kann sich nicht stark genug mit dem Bewußtsein durchdringen, daß wir nicht mehr Abschriften von den Originalexemplaren der paulin. Briefe besitzen, sondern nur noch Exemplare einer kirchlichen Sammlung, eines corpus Paulinum, das irgendwo und irgendwann (m. E. ziemlich früh) hergestellt ist; es war dies eine „Ausgabe", die dadurch zu Stande gekommen ist, daß der Sammler 1) von den Einzelbriefen Abschriften genommen hat. Dies kann so geschehen

sein, daß er z. B. alle in Rom vorhandenen Briefe kopiert hat, oder daß er sich Kopieen von den Gemeinden dorthin hat schicken lassen, oder daß er die Gemeinden bereist und in ihren Archiven Abschriften genommen hat; 2) hat er die so gewonnenen Kopieen in ein Exemplar zusammengeschrieben, wobei eine gewisse Reihenfolge innegehalten werden mußte; dies bildete dann die Grundlage für eine Vervielfältigung für kirchliche Zwecke. Unsere sämtlichen Handschriften gehen auf dieselbe Sammlung zurück, in der Röm. an der Spitze stand und die andern Briefe nach der Länge folgten; nach Zahn (GK. II, 344) hat es vorher eine andere Sammlung gegeben, die mit 1. Kor. begann (Beweise: das Muratorianum und Tertullian). Diese Sammlung war gedacht als ein Besitztum der ganzen Kirche und von der Idee beherrscht, daß P. dum ad quosdam, ad omnes geschrieben habe. Von hier aus ist die Interpolation verständlich, die ich 1 2 nachgewiesen zu haben glaube, und ist die Hypothese zu erwägen, ob die mancherlei katholisierenden Bemerkungen, die sämtlich exegetische Schwierigkeiten bieten, 4 17; 7 17; 11 16; 14 33, nicht erst der Redaktion zu verdanken sind. Auch andere Einschübe wie 14 34f.; 10 29. 30; 11 11f. sind vielleicht auf ihre Rechnung zu setzen. Hier interessiert uns aber etwas andres. Es wäre, sollte man denken, ein wahres Wunder, wenn der älteste Sammler im Archiv der Kor.-Gemeinde die mindestens 4 Papyrus-Rollen der Paulus-Briefe noch in voller Ordnung und unbeschädigt sollte vorgefunden haben. Bei häufigem Gebrauch mußten sich Verletzungen, Blätterlösungen einstellen, und bei etwaiger Reparatur konnten nur allzu leicht Blättervertauschungen vorkommen. Insbesondere wäre es wunderbar, wenn er noch eine ganz zweifellose Tradition über die Reihenfolge der 4 Briefe vorgefunden hätte. Andrerseits ist kaum zu glauben, daß die Gem. so leichtfertig mit diesen Reliquien umgegangen sein sollte, daß zwei ganze Briefe verloren gegangen wären, der „vorkanonische" und der „Zwischenbrief", den wir zwischen I und II annehmen müssen. Angesichts dieser Erwägungen nimmt es Wunder, daß die Mehrzahl der Exegeten von der Annahme, daß die 2 kanon. Briefe genau der 2. und der 4. Brief des P. seien, wie von einem Dogma ausgehen und lieber an den Verlust zweier Briefe glauben wollen, als an eine redaktionelle Zusammenfügung der erhaltenen Reste zu zwei großen Briefkörpern. Wenn Inhalt und Disposition ganz einwandfrei wären, so möchte dies das Vorsichtigste sein. Bei den ungeheueren Schwierigkeiten aber, die sowohl aus der Form wie aus dem Inhalt der Briefe entstehen, erscheint es geradezu umgekehrt als eine methodische Pflicht, von der Annahme der Einheit zunächst einmal abzusehen und wenigstens einmal das Experiment zu machen, ob nicht einige Fragen sich lösen bei der Annahme einer Zusammenfügung aus verschiedenen Bestandteilen. Am Römerbrief haben wir das Beispiel, daß ein vollständiges Schreiben (16 1–20) in den größeren Brief als ein besondres Stück eingefügt ist, mit Phl 3 2–4 3 scheint es ebenso zu stehen. Sollte man nicht wenigstens den Versuch machen, durch eine Zerlegung die 4 Briefe des P. an die Korr. wiederzugewinnen?[1] Wir haben hier nur mit I zu tun und zwar insbesondre mit der Frage, ob Reste des vorkanonischen, 5 9f. erwähnten, Briefes (A) noch vorhanden sind. Die Hypothese, II 6 14–7 1 ihm zuzuweisen, hat gewiß viel für sich, und ich komme darauf im Kommentar zu II zurück. Im Kommentar zu I habe ich nun eine Zerlegungshypothese exegetisch befürwortet, deren Ergebnisse ich hier kurz zusammenfasse: A enthielt 10 1–22 (23), d. h. die rigorosere Erörterung über das Götzenopferfleisch, womit 6 12–20 zusammengehören würden und etwa 9 24–27; ferner 11 2–34. Hier sind die *σχίσματα* 11 18f. noch in einem harmlosen Anfangsstadium geschildert. An 11 34 (*ὡς ἂν ἔλθω*) würde sich gut 16 7b–9 und etwa 16 15–20 anschließen. Dieser Brief wäre dann sicher in Ephesus geschrieben. In diesem Brief fehlt noch jedes den P. verletzende Hervortreten der Parteien.

Den Rest weise ich – wenn auch nicht ohne Bedenken – einem Briefe zu, dem zweiten (B), der kurz vor der verhängnisvollen Zwischenreise verfaßt ist (*ταχέως* wird er kommen 4 19, wie anders klingt 16 8f.: *ἕως πεντηκοστῆς*!). Eine für mich einst-

1. Solche Versuche sind bereits gemacht worden; vgl. die Berichte darüber bei Clemen und Clemens eigene Hypothese.

weilen unüberwindliche Schwierigkeit liegt darin, daß nach 15_{32} und infolge davon auch nach 16_{1-7b} dieser Brief nicht mehr in Ephesus geschrieben zu sein scheint, sondern schon in Mazedonien und zwar nach dem Aufstand des Goldarbeiters Demetrius. Damit hängt eine andre Schwierigkeit zusammen: wenn dieser Brief in Mazedonien geschrieben ist, wie kann P. annehmen, daß Timotheus später in Korinth eintreffen wird als dieser Brief? Vielleicht kann ein Leser diese Schwierigkeiten aus dem Wege räumen und wenigstens für 15_{32} den Beweis führen, daß die Stelle noch in Ephesus geschrieben ist; ich kann über diesen Anstoß nicht wegkommen. Aber abgesehen von diesen geographisch-chronologischen Nöten ist der Brief als ein Ganzes wohl verständlich. 1_1-6_{11} ist eine untrennbare Einheit, ebenso Kap. 7 und 8. Auf Kap. 8 würde sehr gut Kap. 13 folgen, dann etwa $10_{24}-11_1$, dann 9_{1-23}, dann Kap. 12. 14. 15. 16 (ohne V. 7b–9 und etwa 15. 20). Allerdings sind die lehrhaften Kapp. 7ff. wesentlich ruhiger gehalten als z. B. Kap. 4; von der dort hervortretenden Gereiztheit sind nur leise Spuren vorhanden 7_{40}; 15_8ff. Auch kann man fragen, ob die Gem. in der Stimmung, die Kap. 4 geschildert ist, noch das Vertrauen gehabt haben wird, dem Apostel einen Brief mit so wichtigen Fragen vorzulegen. Dazu kommt, daß er über die Parteien mündlich, über die andern Schwierigkeiten schriftlich unterrichtet ist. So wäre immerhin denkbar, daß die lehrhaften Partieen früher niedergeschrieben sind als der persönliche, apologetische Teil 1_1-6_{11}, der dann den schon fertiggestellten Partieen vorgeschoben wäre. Ich gestehe aber offen, daß ich, wenn nicht die geographischen Schwierigkeiten wären, am meisten zu der Annahme neigen würde, daß Kap. 7ff. ein besonderes Schreiben waren (**B1**), enthaltend die *ὁδοί* des P. 4_{17}, das Tim. der Gem. überbringen und erläutern soll. Wie man über all diese Zerlegungsversuche urteilen möge — ich kann nicht anders als urteilen, daß formell und inhaltlich drei verschiedene Schichten innerhalb des Briefes sich von einander abheben. Ob es jemals möglich sein wird, diese auf die verschiedenen Briefe (**A**, **B1**, **B2**) zu verteilen, muß abgewartet werden.

Diese Scheidung würde aber, falls sie durchführbar wäre, für die Entwicklungsgeschichte der Gem. von nicht unerheblicher Bedeutung sein. Die in A vorliegenden Fragen und Schwierigkeiten liegen dann noch vor der Entstehung oder wenigstens vor der Verschärfung des Parteiwesens. Die skrupellose Sorglosigkeit, mit der Viele sich an heidnischen Opfern beteiligen und sich in eine nur allzu verfängliche Nähe heidnischer Unzucht begeben — aus dem Gefühl vollkommener Freiheit heraus — die Emanzipationsneigungen der Frauen und die Profanierung der Gemeindemahlzeiten — das alles läßt auf ein noch nicht völlig gebrochenes Heidentum schließen. So entschieden die Forderung des P. ist, so vorsichtig geht er doch vor, indem er diese Dinge nicht schlechthin verbietet, sondern sogar über die *πορνεία* diskutiert 6_{12-20} und 10_8f. seine Imperative in die kommunikative Form setzt; er beruft sich nach 10_{14}f.; 11_{13} auf das eigene Urteil der Korr., wie er 6_{12-20} nicht weniger als 3 Mal *οὐκ οἴδατε* sagt. Trotz dieser Vorsicht scheint er der Gem. doch schon viel zu viel gefordert zu haben, und so muß er denn noch einmal auf diese Dinge zurückkommen. In Kap. 8. $10_{24}-11_1$ tritt er nun prinzipiell ganz entschieden auf den Standpunkt der Freien, fordert aber die Rücksicht der Liebe auf die schwachen Brüder — ein in A noch fehlender Gesichtspunkt. Die Erörterung über die *πορνεία* in A scheint ihr Gegenstück in B in Kap. 7 zu haben. Aus 6_{12-20} konnten nämlich sehr weitgehende Folgerungen inbezug auf die Ehe gezogen werden: soll man nicht überhaupt die Ehe oder den ehelichen Verkehr aufheben? Darauf antwortet Kap. 7. Ebenso kann Kap. 15 eine Antwort sein auf Einwendungen, die gegen 6_{14} erhoben sind. Und die Fragen, auf die Kap. 12. 14 antworten, können sehr gut durch die Erörterung des 11. Kapitels wachgerufen sein. Die in Kap. 8 geschilderten „Gnostiker" und die Auferstehungsleugner Kap. 15 sind nun noch in keiner Weise mit den Parteien in eine Verbindung gesetzt, und es würde eine entschiedene Erleichterung sein, wenn wir annehmen dürften, daß die Nachrichten über die Parteien erst bei P. eingetroffen sind, als er den Brief der Gem. schon beantwortet hatte.

Soviel über die Einheitsfrage. In größerem Zusammenhang müssen diese Probleme aufgenommen werden bei der Erörterung von II.

Lassen wir den 1. Korintherbrief als eine Einheit gelten, so ist nicht zu verkennen, daß über dem Ganzen eine geschickt disponierende Hand gewaltet hat. Im großen und ganzen sind die Massen schön verteilt: A $1_{10}-4_{21}$ über die Parteien; B 5–6 über sittliche Mißstände in der Gemeinde; C 7_1-11_1 über sittliche Zweifelfragen; D 11_2-14_{40} über Mißstände in den Gemeindeversammlungen; E Kap. 15 über die Auferstehung. Schluß: Kap. 16. Hierbei ist die oft erwähnte Anordnung nach dem Schema aba hervorzuheben: wie die Digressionen 2_{6-16}; 6_{1-11}; Kap. 9. 13 zwischen ihre Umgebung geschoben sind, das läßt auf ein festes Anordnungsprinzip schließen. Die Feinheit der Disposition im Einzelnen habe ich nachzuweisen mich bemüht. Über den Stil, insbesondre die rhetorische Art des Schriftstellers verweise ich hier auf die Exegese und meine „Beiträge z. paulinischen Rhetorik" 1897, auch in „Theol. Studien, B. Weiß dargebracht" 1897; für eine Gesamtdarstellung habe ich hier leider nicht den Raum, zumal eine solche nur dann wirklichen Wert haben würde, wenn zugleich der Vergleich mit II und den übrigen paulin. Briefen durchgeführt würde – eine Aufgabe, die in ihrer Wichtigkeit noch nicht einmal erkannt, geschweige denn durchgeführt ist. Darum muß eine gerechte literaturgeschichtliche Würdigung des Briefes einstweilen noch vertagt werden. Dagegen wird bei eindringender Exegese immer deutlicher erhellen, ein wie unschätzbares geschichtliches Dokument wir in 1. Kor. besitzen. Nur noch im 1. Thessalonicherbrief können wir in ähnlicher Weise beobachten, wie die neue Religion hier noch ganz in ihren Anfängen steht, wie sie auf dem neuen heidnischen Boden um die Behauptung ihrer Eigenart zu ringen, wie sie sich Grundsätze und Ordnungen anzubilden versucht und wie ungeheure Schwierigkeiten dem im Wege standen. In diesem in Wahrheit „unerfindbaren" Geschichtsbilde liegt der unwiderlegliche Beweis der Echtheit des Briefes; dazu kommt das eminent Persönliche dieser Schriftstellerei, das von den meist ganz unpersönlichen oder, wenn sie persönlich werden wollen, mißratenen Fälschungen späterer Zeit durch Welten getrennt ist. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Unechtheitshypothesen der holländischen Schule wird erst dann geboten sein, wenn ihre Vertreter eine zusammenhängende Worterklärung der Briefe von ihrem Standpunkt aus vorgelegt haben werden. Bis dahin ist jede Diskussion mit ihnen eine Kraftverschwendung angesichts der so viel wichtigeren historischen, exegetischen und textkritischen Aufgaben, die noch zu lösen sind.

Zur Textkritik.

Von einer sicheren Herstellung des Textes, den Paulus geschrieben hat, sind wir noch weit entfernt. Überhaupt können wir aus den Handschriften zunächst nur gewinnen den Text der kirchlichen Sammlung und Ausgabe der paulinischen Briefe (corpus Paulinum), die im 2., vielleicht schon am Ende des 1. Jahrhunderts hergestellt worden ist. Aber auch dieser ist noch keineswegs so untersucht worden, daß eine wirklich wissenschaftliche Ausgabe der Paulus-Briefe gemacht werden könnte. Ich habe mir als Aufgabe gesetzt nicht sowohl eine entschiedene Herstellung des Textes, der mir der beste zu sein scheint, als vielmehr eine Einführung in das Leben der Text-Überlieferung. Der Benutzer, der nicht über die große Ausgabe Tischendorfs verfügt, soll doch wenigstens sehen, wie die Überlieferung aussieht. Ich habe versucht, die Motive der einzelnen Textänderungen, die oft einen Beitrag zur Exegese ergeben, anzudeuten. Sehr oft ergibt sich dann daraus auch das mehr oder weniger sichere Urteil über die älteste oder beste Lesart. Die Zeugen habe ich meist familien- oder gruppenweise zitiert:

B (Vaticanus IV. Jhh.) geht natürlich sehr oft mit der folgenden Gruppe zusammen, aber oft auch mit DG; eine eindringende Untersuchung verdienen die Fälle, in denen B allein oder mit einzelnen Minuskeln (17. 67**) oder der äthiopischen Übersetzung zusammen gegen alle andern Zeugen steht. Die Beurteilung ist hier sehr schwierig.

א (Sinaiticus IV. Jhh.)
A (Alexandrinus V. Jhh.)
C (Ephaem. Syri V. Jhh.)
} gehen nicht nur unendlich oft zusammen, sondern stammen ganz sicher aus derselben Handschrift, können also im Wesentlichen nur für einen Zeugen gelten.

} repräsentieren eine einheitliche Überlieferung, wahrscheinlich die alexandrinische.

D (Claromontanus VI. Jhh.) graecolatinus, d bezeichnet die dazu gehörige latein. Übersetzung.

E (IX. Jhh., ist nichts als eine Abschrift von D) graecolatinus, e bezeichnet die dazu gehörige latein. Übers.

F (Augiensis IX. Jhh., wahrscheinlich eine Abschrift von G), graecolatinus, g bezeichnet die lat. Übers.

G (Boernerianus IX. Jhh.), graecolatinus, g bezeichnet die lateinische Übersetzung, sehr verwandt mit D.
Wenn ich nur DG zitiere, so ist damit EF eingeschlossen, meist auch d e f g.

} Die Gruppe D(E), (F)G, mit d e f g repräsentiert einen Zweig der Überlieferung; wir nennen ihn den abendländischen, weil er mit dem Text der latt. Väter stark übereinstimmt.

H (Euthalianus VI. Jhh.), nur für 10 19–32; 11 6–20 erhalten, repräsentiert die sogen. Euthalian. Rezension (s. Nestle, Einführung in d. griech. N.T. 3. Aufl. S. 210ff.).
J (Petersburg V. Jhh.), nur für 15 53–16 9 erhalten.
K (Mosquensis IX. Jhh.)
L (Angelicus IX. Jhh.)
P (Petropolitanus IX. Jhh.)
} repräsentieren den Text der antiochenisch-konstantinopolitanischen kirchlichen Rezension.

Minuskeln habe ich nur in Auswahl zitiert.

Von den Übersetzungen habe ich hauptsächlich auf die lateinischen Gewicht gelegt; außer d (e), (f) g kommt in Betracht m d. h. eine Hdschr. (VII./IX. Jhh.) des pseudoaugustinischen Buches de divinis scripturis sive speculum und die vulgata (vg) des Hieronymus (380); dazu die Zitate des Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Pelagius und vor allem des Ambrosiaster.

Die syrische Übersetzung: von der altsyrischen Übersetzung d. h. der vor der Peschittha liegenden, haben wir einstweilen kein genügendes Bild, da der Kommentar des Ephraim Syrus zu den paulin. Briefen nur in armen. Übers. erhalten ist und diese den Bibeltext vielfach der armenischen Vulgata angenähert hat; die latein. Übers. der Mekhitaristen hat ihn weiter der lat. Vulgata angeglichen, so daß über den von Ephr. gelesenen Text nichts sicheres zu sagen ist. peš bedeutet die Peschittha, d. h. die wahrscheinlich von Bischof Rabbula v. Edessa (411–435) verfaßte Vulgata der syr. Kirche, philox (txt) bedeutet die für den Bischof von Mabug Philoxenus (488–518) von seinem Chorepiskopos Polykarp gefertigte syr. Übersetzung, die direkt aus dem Giechischen geflossen ist, philox^{mg} eine Revision dieser Übersetzung, die Thomas von Heraklea 616/7 in Alexandria nach zwei bis drei genauen griech. Hdschrr. gemacht hat. Die ägyptischen Übersetzungen (aegg) werden von mir zitiert mit

cop d. i. die koptische oder memphitische oder bohairische Übersetzung im Dialekt Unterägyptens;

sah d. i. die sahidische oder thebaische im oberägyptischen Dialekt.

Ferner ist go die gotische des Ulfilas, aeth die äthiopische, aeth^{rom} bedeutet die römische Ausgabe von 1548/9 (wie erklären sich deren Übereinstimmungen mit B?), arm die armenische.

Literatur.

Kommentare:

Chrys = Chrysostomus († 407), Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios (Migne Patr. Gr. 61), Ausg. von Field, Oxf. 1847.
Theodoret von Kyros († 458), opera ed. Noesselt III (Migne 82).
Cat = Catenae Graecorum Patrum ed. Cramer, Bd. V, Oxf. 1844 (vgl. Heinrici Art. Catenen RE³ III; Lietzmann, Catenen 1897; Lang, d. Catene z. 1. Korintherbrief, Diss. Jena 1909).
Ephraim Syrus († 373) Commentarii in epistolas D. Pauli, nunc primum ex armenio in latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati Ven. 1893 – für die Exegese ebenso wertlos wie für die Textkritik.

Ambrst = Ambrosiaster, Pseudo-Ambrosius im latein. Kommentar zu den paulin. Briefen aus dem 4. Jhh., der unter den Werken des Ambrosius steht (Migne P.L. XVII; Mauriner Ausgabe Par. 1686 I; vgl. Jülicher in Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie I 1811; Harnack SBB 1903, 212).

Wetst = Wet(t)stein, Novum Testamentum graecum ed. rec. . . nec non commentario pleniore ex scriptoribus veteribus hebraeis, graecis et latinis historiam et vim verborum illustrante Amsterdam 1751/52 Vol. II.

Rückert, Die Briefe d. P. an d.K. I 1836.

Hofm = Hofmann, d. h. Schr. N.T. zusammenhängend untersucht II, 2 1874.

Heinr = Heinrici, Georg, d. erste Sendschreiben d. Ap. P. an d. Korinthier 1880.

Meyer = Krit.-exeget. Komm. d. N.T. V. 1. Aufl. 1839; von der 6. Aufl. an neubearbeitet von G. Heinrici; 8. Aufl. 1896.

Hst = Holsten, d. Ev. d. P. I 1880.

Edwards = A commentary on the first epistle to the Corinthians 2. Aufl. 1885.

Schm = Schmiedel, Hand-Commentar z. N.T. II[1]. 1891. [2]1892.

Schnedermann = Kurzgef. Comm. z. d. h. Schr. A. u. N. T. I. III, b 2. Aufl. 1894.

Weiß, B. = Die paulin. Briefe im berichtigten Text 1896.

Lightfoot = Notes on the epistles of S. Paul. 1895.

Ramsay = Historical commentary on the Epistles to the C. (Expositor Ser. VI, 1 u. ff.).

Bchm = Bachmann, Komm. z. N.T. herausg. von Th. Zahn, Bd. VII: d. 1. Kor.-Bf. 1905; 2. Aufl. 1910.

Kühl = Erläuterung d. paul. Briefe unter Beibehaltung d. Briefform 1. Heft 1905, jetzt im 1. Bande der Bandausgabe.

Bsst = Bousset, in Die Schriften d. N.T. (= SchrNT), neu übersetzt und f. d. Gegenwart erklärt, 2. Aufl. II. Band 1908.

Lietzm = Lietzmann, Handbuch z. N.T. III, 2. 1907.

Ferner seien dem Leser empfohlen: Robertson, Reden über die Korintherbriefe, Göttingen 1894.

Sonstige Literatur:

Joh. Lightfoot horae hebraicae et thalmudicae impressae in ep. I S. P. ad Cor. Cambr. 1664 (opera Hbr. 1699 vol. II 879ff.); Kypke, observationes sacrae 1755; Valckenaer scholia i. libr. quosd. N.T. II Amsterdam 1794; Deyling, Observationes sacrae 1735–48. Klotz ad Devar 1904.

B. Weiß, Textkritik d. paulin. Briefe 1896.

Gifford, Pauli epistolae qua forma legerit Joh. Chrysostomus (Dissert. philologicae Halenses XVI, 1 1902).

Krüger, Griech. Sprachlehre f. Schulen 6. Aufl. 1891. Kühner-Blaß-Gerth, ausf. Grammatik d. griech. Sprache 3. Aufl. 1890–1904. Winer-Schmiedel, Gramm. d. neutest. Sprachidioms 8. Aufl. 1894, leider unvollendet; Blaß, Grammatik d. neutest. Griechisch 2. Aufl. 1902; Moulton, Grammar of N.T. Greek I 1906.

Deißmann, Licht v. Osten (L. v. O.), 1. Aufl. 1908, 2. Aufl. 1909; Bibel-Studien (BSt) 1895, Neue Bibelstudien (NBSt) 1897; die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu" 1892, dazu meine Rezension in StKr 1896.

Helbing, Grammatik d. Septuaginta, Laut- u. Wortlehre 1907; Naegeli d. Wortschatz d. Ap. Paulus 1905; Lobeck ad Phrynichi eclogen 1820; Hatzidakis, Einl. i. d. neugriech. Gramm. 1892; W. Schmid, der Atticismus 1887–97.

Baur, Die Christuspartei in Kor. ZTh. 1831; der Ap. P. 1845.

Räbiger, Krit. Untersuchungen über d. Inhalt d. beiden Br. a. d. Korr. 1847 [2]1886.

Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Kor. in „Beiträge z. Förderung christl. Theologie" XII, 3. 1908; Krenkel, Beiträge z. Aufhellung d. Geschichte u. d. Briefe d. Ap. Paulus 1890.

Clemen, D. Einheitlichkeit d. paulin. Briefe an der Hand der bisher mit Bezug auf sie aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen 1894. Straatman, Kritische studien over den 1en brief van P. aan d. Kor. I 1863, II 1865.
Schürer, Gesch.[4] d. jüd. Volkes im ZA Jesu Christi 3. u. 4. Aufl. I 1901. II[3] 1898. [4]1907. III[3] 1898. [4]1909; Wendland, d. hellenist. röm. Kultur in ihren Beziehungen z. Judentum u. Christentum, Handbuch z. N.T. I, 2 1907.
Weber, Jüd. Theologie, 2. Aufl. 1897; Bousset, Religion d. Judentums 2. Aufl. 1906; Böklen, Die Verwandtschaft d. jüd.-christl. mit der Parsischen Eschatologie 1902; Teichmann, Die paulin. Vorstellungen vou Auferstehung und Gericht 1896.
Anrich, D. antike Mysterienwesen i. s. Einfl. auf d. Christentum 1894.
Dieterich, Abraxas, 1891; Eine Mithrasliturgie 1903; Reitzenstein, Poimandres, Studien z. griech.-ägypt. u. frühchristl. Literatur 1904 (insbesondre zu den pseudohermetischen Schriften, deren mehrere im Anhang herausgegeben sind, die übrigen s. in der Ausgabe des Hermes Trismegistus von Parthey 1854. Eine deutsche Übersetzung nach der engl. von Mead, in „Vierteljahrsschrift für Bibelkunde", Verlag Lumen Leipzig III. Jahrg. 3. Heft). Vor allem wichtig: Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen 1910, von mir leider erst während des Druckes benutzt und daher in seiner Bedeutung für die Exegese von 1. Kor. nicht voll ausgeschöpft; E. Rohde, Psyche[2], 1898; Cumont, D. oriental. Religionen i. röm. Heidentum, deutsche Übers. von Gehrich 1910; Schmekel, Die Phil. d. mittleren Stoa 1892. Everling, D. paulin. Angelologie u. Dämonologie 1888; Dibelius, Martin, D. Geisterwelt i. Glauben d. P. 1909.
Inschriften: Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum 2. Aufl. 3 Bände 1898–1901; Orientis Graci Inscriptiones Selectae 2 Bände 1903. 5. Michel, Récueil d'Inscriptions Grecques 1900; Jaenell, Ausgewählte Inschriften griech. u. deutsch 1906; Lebas = Le Bas et Waddigton, Inscr. gr. et lat. réc. en grèce et en Asie Mineme; Inschriften von Priene, herausg. v. Hiller v. Gärtringen 1906.
Papyri: Witkowski, Epistulae Privatae Graecae quae in papyris aetatis Lapidarum servantur. 1906. Leemans, Pap. graeci Mus. Lugdun. 1843 (= P. Leid.) Pap. Oxyrh. = Grenfell-Hunt, The Oxyrhynchus Papyri. Pap. Tebt = Grenfell-Hunt, The Tebtunis Papyri. Pap. Amh. = Grenfell-Hunt, The Amherst Papyri. Pap. Flinders Petrie = Mahaffy, The Flinders Petrie Papyri.
BAeU und BGU = Berliner Äg. Urkunden aus d. Kgl. Museum 1902–05.
Wessely = Griech. Zauberpapyri i. d. Denkschr. der k. k. Akad. d. Wiss. Wien 1888.
Schriftsteller: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen; Secr. Hen. = die (slavischen) Geheimnisse d. Henoch, Ausg. von Bonwetsch (AGGW 1896). v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta vol. I–III 1895–1903. Epiktet, Ausgabe von Schenkl mit vorzüglichem Register; Teletis reliquiae ed. O. Hense[1] 1889 [2]1905; Musonius Rufus reliquiae ed. Hense 1905. Marcus Antoninus (Mark Aurel) commentarii ed. Stich 1903; Seneca, opera ed. Haase 1897. 98; Philo, Ausgabe von Cohn und Wendland (nach §§ dieser Ausgabe zitiert); erschienen sind bisher vol. I–V 1896–1006; was noch nicht hierin enthalten, ist nach Mangeys Ausgabe mit Band und Seitenzahlen zitiert. Bei Cohn-Wendland stehen

de mundi opificio, legum allegoriarum lib. I–III, de cherubim de sacrificiis Abelis et Caini, quod deterius potiori insidiari soleat	Bd. I.
de posteritate Caini, de gigantibus, quod deus sit immutabilis, de agricultura, de plantatione, de ebrietate, de sobrietate, de confusione linguarum, de migratione Abrahami	Bd. II.
quis rerum divinarum heres sit, de congressu eruditionis gratia, de fuga et inventione, de mutatione nominum, de somniis lib. I. II	Bd. III.
de Abrahamo, de Josepho, de Vita Mosis lib. I. II, de decalogo	Bd. IV.
de specialibus legibus lib. I–V, de virtutibus (de fortitudine, de humanitate, de poenitentia, de nobilitate), de praemiis et poenis, de exsecrationibus	Bd. V.

Josephus nach der Ausg. von Niese, mit §§ zitiert. Plutarch, vitae nach der Ausgabe von Sintenis mit Kapitelzahlen; die moralia nach der Ausg. von Bernardakis und zwar mit den am Rande dieser Ausg. stehenden alten Seitenzahlen; aber auch einzelne Schriften mit Kapitelzahlen; Maximus Tyrius philosophumena Ausg. von Hobein; Porphyrius de abstinentia ed. Nauck; Apulejus Metamorphoses ed. van der Vliet; Lucian Ausg. von Dindorf; Aristeas-Brief Ausg. von Wendland Aristeae ad Philocratem epistula 1900, auch durch die Register wichtig.

Die Inscriptio ist Zutat eines Schreibers. Unter den verschiedenen Formen ist die kürzeste, πρὸς Κορινθίους ᾱ (ohne Nennung des Verfasser-Namens), bei B*א*CD 17 47 die älteste; sie geht auf die Zeit zurück, wo die Sammlung der paulinischen Briefe als ein gesondertes Corpus im Umlauf war mit dem, in B*א*ACP nicht mehr erhaltenen, aber bei den einzelnen Briefen vorauszusetzenden Obertitel: *Παύλου ἐπιστολαί*. Die erweiterten Formen der Inscriptio unterscheiden sich dadurch, daß sie entweder, wie Gg f am fu *ἄρχεται* (incipit) hinzufügen, oder den Namen *Παύλου* (P) und auch allerlei ehrende Prädikate (L: *Π. τ. ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου*).

Zuschrift und Gruß[1] 1 1–3. Diese sogen. „Adresse" ist nicht mit unserer heutigen Adresse auf dem Briefumschlag zu vergleichen. Eine solche fehlt auch manchen antiken Briefen (auf der Rückseite) nicht[2]; aber auf der Papyrus-Rolle, die unsern Brief enthielt, dürfte sie gefehlt haben, weil die Boten, die ihn überbrachten, einer solchen nicht bedurften. War eine Adresse auf der Außenseite vorhanden, so wird sie eher auf eine bestimmte Persönlichkeit gelautet haben, bei der der Brief abgegeben werden sollte, als auf die ganze Gemeinde. Vielmehr entspricht V. 1–3 unserer Anrede in dem Briefe selbst. Die „Zuschrift" hat dieselbe Form, die wir in vielen Privatbriefen des Altertums beobachten (vgl. Deißmann, BSt p. 209 und Witkowski, passim)[3].

V. 1 Wenn P. sich als »Apostel Christi Jesu«[4] bezeichnet, so braucht das nicht darin seinen Grund zu haben, daß in Kor. seine Apostelwürde bestritten wurde. Wohl aber gibt die Selbstbezeichnung (die z. B. in dem reinen Privatbrief an Philemon fehlt und auch in dem persönlicher gehaltenen Philipper-Brief nicht gewählt worden ist) dem Schreiben den Charakter einer bedeutsamen und Nachachtung fordernden Kundgebung einer im Dienste Christi stehenden, »durch den Willen Gottes« ausgesandten, mit dem Geiste Gottes

---

1. Vgl. v. Dobschütz zu I Th 1 1.

2. Vgl. Witkowski, passim, besonders p. 44, wo nicht nur der Adressat, sondern auch seine Wohnung angegeben ist und Deißmann, BSt 209 f.; gelegentlich hat sie sogar einen etwas höheren Stil (Witkowski p. 66, 3; in tergo litteris minutis: *πρὸς τοὺς τὴν ἀλήθε(ι)αν λέγοντας*; litteris grandioribus: *Πτολεμαίῳ χαίρειν* vgl. auch Wiener Pap. 17305, S. 46 bei J. Krall).

3. Über die Entstehung dieser Form G. A. Gerhard, Untersuchungen z. Geschichte d. griech. Briefes. I. Heft. Die Anfangsformel. Heidelberger Diss. Tübingen 1903.

4. Streiche *κλητός* mit AD Cyr: Conformation nach Röm 1 1, wo es stilistisch gut begründet ist; dort fehlt *διὰ θελήματος θ.*, während II Kor 1 1; Kol 1 1 *κλητός* fehlt; beides neben einander wäre überladen, schon der Gen. nach *ἀπ.* besagt ja, daß P. das Amt sich nicht angemaßt hat. — *Χριστοῦ Ἰησ.* mit B DG Latt. gegen *א*A LP syr cop arm aeth Cyr Thdrt.

ausgerüsteten (Röm 12 28) Persönlichkeit. Es wird kein Privatbrief sein, den wir zu lesen bekommen, sondern ein wuchtiges, autoritatives Schreiben. So richtig es ist, wenn man (nach den lebensvollen Ausführungen Deißmanns, BSt 187–252) die Paulus-Briefe als Briefe sowohl von Episteln wie von aller eigentlichen Literatur unterscheidet, so handelt es sich doch in der Mehrzahl nicht um vertrauliche Ergüsse eines Freundes vor Freunden, sondern um eine Gattung, die dem Hirtenbrief eines Bischofs näher steht als dem Privatbrief. Dem entspricht der hohe Stil dieser Schriftstücke, der von der Alltagsrede eines gewöhnlichen Briefes weit absticht. – Wir wissen nicht, was die Nennung des Bruders Sosthenes besagen will. Wer S. war, wissen die Korr.; daß es der ehemalige Synagogenvorsteher Apg 18 17 ist, liegt nahe, ist aber nicht sicher (vgl. Einleitung). Jedenfalls hat er in der Gemeinde keinen andern Rang, als jeder andre „Bruder". War er eine hervorragende Persönlichkeit, wie Stephanas (16 15) oder Aquila (16 19), so könnte die Nennung am Eingang des Briefes bedeuten, daß Paulus seine Mahnungen verstärken will, indem er andeutet, er schreibe alles Folgende im vollen Einverständnis mit jenem hochgeachteten Bruder. In diesem Sinne könnte man ihn „Mitverfasser"[1] nennen, es ist aber zu beachten, daß Paulus im folgenden ganz überwiegend in der 1. pers. sing. redet, während z. B. in I. u. II Th dem Silvanus und Timotheus wegen des überwiegenden „Wir" ein stärkerer Anteil am Inhalt des Briefes gehört. So bleibt die Möglichkeit, daß S. hier nur als mitgrüßend oder als der Schreiber (oder Concipient?) genannt ist, dessen Paulus sich bedient hat; vielleicht auch soll er den Brief überbringen, in Kor. vorlesen, erläutern und seine Anordnungen durchführen.

V. 2 Die Empfängerin wird in feierlicher Wortfülle charakterisiert. *ἐκκλησία τ. ϑ.* (vgl. d. Einl.) ist wie 11 16. 22; 10 32 „gewählt"; weniger daß den Lesern ihre Einheit zu Gemüte geführt werden soll, als daß sie sich als eine Gott angehörige, vor seinem Angesicht versammelte Gemeinschaft der Verpflichtungen dieses Adels bewußt werden möge (I Th 2 12). Derselbe Ton wird angeschlagen in der doppelten Apposition: was 6 11 als Erlebnis bei der Taufe erwähnt ist (*ἡγιάσϑητε*), wird hier in seinem Ergebnis genannt (perf.): seitdem sind sie im Zustande der Gottgeweihtheit, aus den profanen und sündigen Verhältnissen ihrer Vergangenheit herausgenommen, „indem sie mit Chr. J. zu inniger Lebensgemeinschaft verbunden sind". Dasselbe besagt *κλητοῖς ἁγίοις* (Röm 1 7); sie sind *ἅγιοι* (6 1; 16 1) durch einen Akt göttlicher Berufung (1 9; 7 15–21). Im weiteren Verlauf des Briefes begegnet die Betonung der Heiligkeit mehrfach als sittliches Motiv; sie wird auch hier nicht grundlos sein.

Gleichwohl fällt der Doppelausdruck auf; nach Schm. wäre *ἡγιασμ. ἐν. Χρ. Ἰ.* vielleicht Randerklärung zu *ἁγ.*, das in seiner religiösen, passivischen Bedeutung sicher gestellt werden sollte. Dieser Verdacht wird verstärkt durch die schwankende Stellung: die Worte stehen in B DG zwischen den dort eng zusammengehörigen *ἐκκλ. τ. ϑ.* und *τῇ οὔσῃ ἐν Κ.*, in ℵA LP r vg hinter *Κορ.*, in 119* fehlen sie. Niemals sonst heißen bei P. die Chr. *ἡγιασμένοι*; nur Hbr 10 10; Apg 20 32; 26 18; Joh 17 19; Jud 1 v. l.

---

1. Eus. h. e. I, 12, 1: *ἅμα Παύλῳ Κορινϑίοις ἐπιστείλας.*

Die natürliche Stellung wäre hinter *Κορ.*; die Losreißung von *τῇ οὔσῃ ἐν Κορ.* von *ἐκκλ.* ist fast unerträglich (man vgl. I Th 2 14!). Es müßte ein besonderer Grund für jene gezwungene Einschiebung oder Umstellung vorgelegen haben. Überzeugend Hst. Schm.: Es sollte die Verbindung des folgenden *σὺν πᾶσι* mit *κλητοῖς ἁγ.* sicher gestellt werden; m. a. W., der Vorleser soll genötigt werden, hinter *Κορ.* eine Pause zu machen und mit *κλητοῖς ἁγίοις* neu einzusetzen. Damit kommen wir auf das schwere sachliche und exegetische Problem:

Wer sind »alle, die den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen an jedem Orte, an ihrem wie an unserem«? Die Einschränkung des *ἐν παντὶ τόπῳ* nach II Kor 1 1 auf Achaja (Bousset) verbietet sich durch die Allgemeinheit des Ausdrucks, zumal wenn am Schluß (mit ℵ^c D^c ELP philox arm aeth Chr Thdrt Cyr) *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* zu lesen ist. Denn durch *τε καί* ist hier wie Mt 22 10; Apg 1 1; Röm 3 9 (vgl. auch Röm 1 12) eine Zerlegung des unmittelbar vorhergehenden *ἐν παντὶ τόπῳ* angedeutet. Aber auch, wenn man das *τε* mit Bℵ*DG 17 wegläßt, wird es einem unbefangenen Leser nicht von selbst in den Sinn kommen, das *αὐτῶν καὶ ἡμῶν* auf das ferner liegende *κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* zurückzubeziehen (Hst.). Man müßte dann schon mit A 77 109 dort das *ἡμῶν* streichen, oder mit Schm. die Worte als Selbstverbesserung fassen: P. wolle, um jede Spaltung zu tadeln, gleich hier kräftig hervorheben, daß der Herr, an den „wir" glauben, der Herr aller ist. Aber wer will das heraushören? Künstlich ist auch die Deutung (Hst.) auf die in Kor. gerade anwesenden (judaistischen) Christen, die nicht zur Gemeinde gehören, sondern „den Namen" des Herrn sonst an andern Orten „anrufen". Man lese die Worte laut und man wird nicht zweifeln, daß durch *ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν* (*τε*) *καὶ ἡμῶν* so stark wie möglich ausgedrückt werden soll, daß die Christen aller Orten gemeint sind, d. h. nicht nur die in Kor., auch nicht nur die am Wohnort des Schreibers, sondern schlechthin alle. Was soll nun hier die Erwähnung aller Christen? Verbreitet ist die Auffassung, *σὺν* sei eng an *κλητ. ἁγ.* anzuschließen; P. wolle der Gem. die Einheit aller Gläubigen zum Bewußtsein bringen (Hnr.); sie sind berufene Heilige gemeinsam mit allen Christen aller Orten. Dies würde dazu stimmen, daß auch sonst in I Kor die Einheit christlicher Sitte und Gemeinschaft stark betont wird (4 17; 7 17; 11 16; 14 33). Aber diese Wortverbindung ist erzwungen, da der Hauptbegriff nicht das Verbaladjektiv *κλητοῖς*, sondern das substantivische *ἁγίοις* ist; nur durch eine besondere Anweisung – wie sie ja allerdings in der seltsamen Wortstellung liegen würde (s. d. textkrit. Anm.) – wird der Leser darauf kommen, das *κλητοῖς* nach dem *σὺν πᾶσιν* hinüberzubinden. Sprachlich ungezwungen ist die altkirchl. Deutung (Thdrt.), bei der *σὺν πᾶσιν* nach II Kor 1 1 als Teil der eigentlichen Adr. aufgefaßt wird; es tritt dann unter die gleiche grammatische und logische Beziehung des Dativs *τῇ ἐκκλ. τ. ϑ.* zu *Παῦλος*. Der altkirchl. Exegese machte diese sprachl. so leichte Deutung auch sachlich keine Schwierigkeit – nach dem gelegentlich von Tert. ausgesprochenen Grundsatz (c. Marc. V, 17): cum ad omnes apostolus scripserit dum ad quosdam. Um so deutlicher erkennen wir heute, daß P. keinesfalls seinen Brief für die ganze Christenheit bestimmt hat. Abgesehen davon, daß (außer dem eben deshalb schwerlich echten Epheserbrief) die Gattung

der encyclischen Epistel dem P. fremd ist, und daß I Kor so deutlich gerade nur die kor. Gemeindeverhältnisse ins Auge faßt — P. hatte zu einem großen Teil der damaligen Gemeinden (besonders zu den palästinensischen) überhaupt kein Verhältnis und hat sich mit Bewußtsein einer Einmischung in ihre Lage enthalten. Dennoch ist die altkirchliche Deutung der Worte als die einzig ungezwungene exegetisch notwendig. Die Folge davon ist, daß die Worte *σὺν πᾶσιν — ἡμῶν* als ein Zusatz des Redaktors der paulinischen Sammlung ausgeschieden werden müssen (vgl. meine Abhandlung, StKr 1900, S. 125 ff.). Wie die Tatsache jener Sammlung der Paulus-Briefe schon eine Katholisierung dieser Schriften bedeutet, so hat der Sammler hier am Anfang von I Kor, der in der ältesten Sammlung an der Spitze der paulinischen Briefe stand (Mur. Fragment, vgl. Th. Zahn, GK II, 344 ff.), die Bedeutung dieses Schreibens und damit der ganzen Sammlung für die ganze Kirche (in Nachbildung der Stelle II Kor 1_{1}) kräftig zum Ausdruck gebracht[1]. Eine Analogie dazu bieten die Refrains der sieben Briefe in der Apokalypse, durch welche der Inhalt der einzelnen, der ursprünglich nur für die betr. Einzelgemeinde bestimmt war, allen Gemeinden zugeeignet wird (vgl. SchrNT, II^{2}, S. 611). Vgl. auch Mk 13_{37}.

Die Charakteristik der Christen als *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τ. κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χρ.* (A om. *Χριστοῦ*) zeigt einen abgeschliffenen Sprachgebrauch, der sich zwar Apg $9_{14.21}$; II Tim 2_{22}; I Pt 1_{17} findet, aber nicht in den echten paul. Briefen. Denn hier handelt es sich um das dauernde und wiederholte „Anrufen" des Namens im Gebet, während Röm $10_{12.13.14}$ (auch Apg 2_{21}; 22_{16}) der entscheidende grundsätzliche Akt der Anrufung bei der Bekehrung gemeint ist, der die Rettung verbürgt (vgl. hierüber Heitmüller, Im Namen Jesu, S. 249 f. 258 f. u. ö.); *ἐπίκλησις* und *ἐπικαλεῖσθαι* im hellenistischen Sprachgebrauch weit verbreitet. — Als ursprünglicher Paulus-Text würde sich also etwa ergeben: *τῇ ἐκκλ. τ. θ. τῇ οὔσῃ ἐν Κορ., κλητοῖς ἁγίοις* . . . — Hnr. weist mit Recht auf die vierfache Bezeichnung des Christseins hin (*κλητοί, ἅγιοι, ἐπικαλούμενοι τ. ὄν., ἡγιασμένοι*) als auf einen Beweis, daß das „tertium genus Christianorum seinen Gesamtnamen noch nicht hatte".

V. 3 Der apostolische Segenswunsch (vgl. Zahn zu Gal 1_{3}; v. Dobsch. zu I Th 1_{1}). Man kann nicht entscheiden, ob P. die regelmäßig bei ihm vorkommende Formel sich selbst gebildet hat; in diesem Falle müßte, da sie schon im Wesentlichen ganz verfestigt ist, eine längere Briefschreibetätigkeit vor den uns erhaltenen Briefen vorhergegangen sein — was ja auch nicht unwahrscheinlich ist. Recht wahrscheinlich ist eine Anlehnung an ältere Formeln, z. B. an jüdische[2]. Daß P. in der Anfangsformel statt

---

1. Eine halbe Zustimmung bei Weizsäcker, Ap. ZA.[1] 191: „seine Briefe sind Gelegenheitsschreiben. Aber sie enthalten Wahrheiten, Anweisungen von allgemeiner Gültigkeit; er hat dabei immer das Ganze der Gemeinde Gottes vor Augen. Wie lebhaft dieses Bewußtsein war, hat er I Kor 1_{2} ausgedrückt . . . in diesem prophetischen Wort hat er die ganze Zukunft dieser Briefe geahnt".

2. Apok. Baruch 78_{2} im Syr. רַחְמָא וְשַׁלְמָא misericordia et pax; dies würde

ἔλεος χάρις schreibt, mag ein bewußter Anklang an das griech. *χαίρειν* sein. Es ist aber auch sachlich zutreffender, denn *ἔλεος* deckt im bibl. Sprachgebrauch eigentlich mehr jenes grundlegende „Erbarmen" Gottes, den Affekt (רַחֲמִים oder חֶסֶד), aus dem das ganze Erlösungswerk hervorgeht, als die dauernde, huldvoll-gnädige Gesinnung, die den Christen wie ein belebender und wärmender Sonnenschein umgibt; hierfür ist *χάρις*, das in LXX so oft dem hebr. חֵן entspricht, passender. *εἰρήνη* entspricht dem hebr. שָׁלוֹם in der alltäglichen Grußformel der Juden; es bedeutet „Wohlergehen" wie „Frieden" (im Gegensatz zu Krieg, Feindschaft und unsicheren Zuständen); darum können die LXX es fast regelmäßig mit *εἰρήνη* wiedergeben. Das griech. Wort hat zwar von Haus aus nur die engere Bedeutung, in der es im Gegensatz zu *πόλεμος, μάχαιρα, ἐχθρός* steht (Mt 10_{34}; Jes 9_7) oder wenigstens im Gegensatz zu unruhigen, ungeordneten Verhältnissen (I Kor 14_{33}), so vom Frieden innerhalb der Gemeinde Röm 14_{19} oder vom Frieden mit Gott, der Folge der Versöhnung Röm 5_1. Aber der Sprachgebrauch der LXX zeigt, daß es dem Griechen möglich war, darunter auch den Zustand äußeren oder inneren ungestörten Wohlbefindens zu verstehen z. B. Sach 8_{10} *εἰρήνη ἀπὸ τῆς θλίψεως*[1]. Hiernach ist es gut griechisch, wenn P. den jüdischen Gruß *εἰρήνη* hier in akzentuierter Weise auf den „Frieden" des Gemütes (*εἰρήνη ψυχῆς* Hag 2_9 LXX), d. h. auf ein harmonisches Gleichmaß der Seelenstimmung bezieht. Wie er es meint, erhellt daraus, daß er mehrfach *χαρά* und *εἰρήνη* (Gal 5_{22}. Röm 14_{17}. 15_{13}) neben einanderstellt. *εἰρήνη* ist ihm recht eigentlich die religiöse Grundstimmung, die der Christ seinem Gott und Herrn verdankt, das „Trachten des Geistes geht auf Leben und Friede" (Röm 8_6), Gott hat sich ihm als der „Gott des Friedens" (Röm 15_{33}; 16_{20}; Phl 4_9; I Th 5_{23}; II Th 3_{16}) oder „der Liebe und des Friedens" (II Kor 13_{11}) erwiesen, der „Friede Gottes" (Phl 4_7) oder „Christi" (Kol 3_{15}) ist die beherrschende Macht in seinem Leben. Daß dieser Friede eine Wirkung der *χάρις* sei, würde P. vielleicht zugeben, aber die Formel verrät nicht, daß er für gewöhnlich so empfindet; er stellt beides neben einander. — Spender der *χάρις* und *εἰρήνη* ist ebenso Christus wie Gott. Für die Frömmigkeit des alten Christen stehen beide neben einander, zu beiden blickt er betend auf, beiden dankt er für diese Segnungen. Die Prädikate *πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου* geben der Formel den feierlichen „liturgischen" Klang. Darin, daß der Vatername so fest an dem Gottesnamen haftet, erkennen wir eine Nachwirkung der Verkündigung und religiösen Art Jesu. Das Prädikat *κύριος* hat volle religiöse Bedeutung; auch wenn dem erhöhten Christus die Benennung *θεός*

---

dem *ἔλεος καὶ εἰρήνη* entsprechen, das dem P. nach Gal 6_{16} (*εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος*) bekannt zu sein scheint und auch in den Formeln von I. II Tim; II Joh 3; Jud 2 nachklingt.

1. Epikt. III, 12, 10. Der Kaiser kann zwar den Weltfrieden sichern, aber er kann uns nicht den Frieden schaffen *ἀπ' ἔρωτος, ἀπὸ πένθους, ἀπὸ φθόνου. Ὁ δὲ λόγος ὁ τῶν φιλοσοφούντων ὑπισχνεῖται καὶ ἀπὸ τούτων εἰρήνην παρέχειν.* Wer diesen Frieden *ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκηρυγμένην* hat, der sagt *νῦν ἐμοὶ κακὸν οὐδὲν δύναται συμβῆναι . . . πάντα εἰρήνης μεστά, πάντα ἀταραξίας* vgl. Philo de praem. et poenis § 116 *εὐδίαν παθῶν καὶ γαλήνην καὶ εἰρήνην βίον.*

nicht gegeben wird, so drückt sich doch in dem Namen *κύριος* göttliche Verehrung aus (vgl. den Exkurs zu 8_5f.); vgl. meinen „Christus" p. 27 ff.

Danksagung für den Stand des Geisteslebens in der Gemeinde 1_{4-9}. Diese stehende (nur im Galaterbrief fehlende, II Kor 1 durch eine andersartige Danksagung ersetzte) Form des Briefeingangs wird von Hnr. mit der captatio benevolentiae in der antiken Rede verglichen. Näher liegt zunächst der Vergleich mit häufigen Formen des antiken Privatbrief-Eingangs[1]. Gleichwohl liegt in jenem Vergleich insofern etwas Richtiges, als der Ap. mit einer gewissen Absichtlichkeit alles Gute zusammensucht, was er von der Gemeinde sagen kann. Während I Th, II Th, Kol, Phlm eine Art festes, allgemeines Schema hierfür zu Grunde gelegt zu sein scheint (Glaube, Liebe, Hoffnung), verfährt P. hier freier und gewählter insofern, als er sich auf bestimmte Dinge beschränkt; fast ist bemerkenswerter, was er nicht sagt, als was er sagt. Er rühmt den Reichtum an Gnadengaben; aber von sittlicher Reife und Bewährung, von Taten der Liebe (wie I Th. Kol) redet er nicht, dafür deutet er an (V. 8), daß die Gemeinde der Befestigung bedarf und auf Gottes Treue gar sehr angewiesen ist (V. 9). Man hat den Eindruck, daß P. von sich aus nicht mit dieser Danksagung begonnen haben würde, wenn die Form es nicht geboten hätte. Wie so oft aber, ist der Zwang der Form hier nicht eine Verleitung zur Unwahrheit, sondern eine Nötigung, das Wahre mit Überlegung und Wahl zu sagen; wir verdanken ihm einen besonders intensiv gefühlten, gedrungenen Abschnitt[2]. — **V. 4** Gegenstand der Danksagung[3] ist »die Gnade Gottes, die euch in Christus Jesus gegeben ist«. Daß mit *χάρις* hier nicht der Affekt oder die Gesinnung Gottes gemeint ist, aus der die großen Heilstaten hervorgehen (Röm 3_{24} — wofür I Pt 1_3. Tit 3_5 *ἔλεος* steht), sondern die Hulderweisung Gottes, die wie ein Geschenk in den Besitz des Menschen übergeht (1_3), ist durch das *δοθείσῃ* klar. Hier ist, wie V. 5 zeigt, der ganze Umfang der der Gemeinde verliehenen Gaben darunter befaßt. Bei *ἐν Χρ. Ἰ.* wird das *ἐν* entweder mit *δοθείσῃ* oder mit *ὑμῖν* verbunden, d. h. entweder: die Verleihung der Gnade ist begründet in Chr.; Chr. der Vermittler der Gabe Gottes, oder: sie ist euch verliehen, weil und insoweit ihr „in Christo", mit ihm aufs innigste verbunden seid (Deißmann, D. neut. Formel „i. Chr. J." 1892).

---

1. Vgl. die Beispiele bei Deißmann (BSt 209 ff.), z. B. Pap. Lond. XLII: *οἱ ἐν οἴκῳ πάντες σου διαπαντὸς μνείαν ποιούμενοι . . . κομισαμένη τὴν παρά σου ἐπιστολὴν . . . ἐπὶ μὲν τῷ ἐρρῶσθαί σε εὐθέως τοῖς θεοῖς εὐχαρίστουν.* Es findet sich auch die Versicherung, daß der Briefschreiber für den Adressaten betet: *τὸ προσκύνημά σου ποιῶ [καθ᾽] ἡμέραν παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι.*

2. *μου* hinter *θεῷ* mit Bא aeth zu streichen: Conformation nach Röm 1_8.

3. *εὐχαριστῶ* hellenist. Wort; vgl. Witkowski p. 38 (Pap. Lond. 42); II Mak 1_{11}. — *πάντοτε*, wie I Th 1_2. Phl 1_4. Röm 1_{10} ist Hyperbel, bei der der Autor eben nicht empfindet, was die Exegeten ergänzen: „so oft ich bete". Die kräftige Empfindung oder der hier befolgte Stil wählt den überschwänglichsten Ausdruck; vgl. bes. Phl 1_3. — *περὶ* könnte hier = *ὑπὲρ* sein, womit es im hellenist. Griech. oft vertauscht wird; aber da der Grund des Dankens noch mit *ἐπί* angegeben wird, bleiben wir bei der üblichen Fassung: „betreffs eurer; *περί* und *ἐπί* so nebeneinander I Th 3_9. — P. liebt die Häufung der Präpp., rechnet aber dabei auf eine feine Empfindung für die Unterschiede vgl. Gal 1_1.

D. fordert, daß die Worte ἐν Χριστῷ in jedem Falle als der eigentümlich paulin. Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft der Christen mit dem lebendigen Christus aufzufassen sei, und zwar sei dies Verhältnis immer ganz eigentlich als ein lokales Sichbefinden in dem pneumatischen Christus gedacht. So richtig diese Auffassung an vielen Stellen ist, z. B. gleich in V. 5, so würde ihre ausnahmslose Durchführung manche Nüance verwischen. Wie I Th 5 18; Gal 3 14; II Kor 1 19. 20; Röm 3 24; Kol 1 14. 16. 17. 19; 2 3. 9 der Leser immer so verstehen wird, daß der „Wille Gottes", „der Segen", „das Ja", „die Erlösung", „das All" u. s. w. in Christus objektiv enthalten ist, auch wenn Niemand da wäre, der ἐν Χριστῷ ὢν diese Güter genösse, so ist auch hier die Gnade Gottes als eine in Christus enthaltene oder „mit" ihm gegebene bezeichnet; vgl. noch zu 15 22; II Kor 1 18ff; 3 14[1]. — **V. 5** ὅτι expliziert, was P. mit jener Gnade gemeint hat: nämlich »daß ihr reich gemacht seid« (dies das Korrelat zu δοθείσῃ, die beiden Aoriste gehen auf denselben Moment der Bekehrung oder der Taufe). πλουτίζειν, im NT nur noch II Kor 6 10; 9 11: ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι. Beachte die drei ἐν neben einander (dann in V. 6. 7 noch zwei ἐν), so dicht wie kaum jemals. Um so mehr wird bei dieser Häufung auf eine feinfühlige Empfindung für die Unterschiede gerechnet. Das bei P. (namentlich II Kor) häufige fast adverbiale ἐν παντί (vgl. z. B. II Kor 7 11. 16; 8 7; 9 8. 11) will in überschwänglicher Weise besagen, daß es kein Gebiet des Lebens gibt, auf dem sie nicht reich geworden seien (vgl. den Gegensatz V. 7: μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενί) — ἐν αὐτῷ ist hier, wo nicht ein objektiver Vorgang, sondern ein Erleben der Christen selber gemeint ist, etwa so zu umschreiben: dadurch daß ihr (in der Taufe, bei der Verleihung des Geistes) mit ihm in innigste Verbindung getreten seid. — ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει — eine hyperbolische Schilderung des Reichtums, mit dem sie überschüttet sind, das ἐν ist Wiederaufnahme von ἐν παντί (vgl. II Kor 8 7). Ἐν παντὶ λόγῳ nicht verschiedene genera dicendi im rhetorischen Sinne, sondern die verschiedenen Arten, in denen der göttliche Geist aus dem Menschen redet (12 8 λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως; 14 26: Psalm, Lehre, Offenbarung, Glosse, Auslegung). Überschwänglich heißt es, jede denkbare Form solcher „Rede" sei in der Gemeinde vorhanden; ebenso jede Erkenntnis. Hier ist wohl weniger an verschiedene Arten oder Formen von Erkenntnis gedacht (etwa religiöse, sittliche, praktische) sondern daran, daß die der Gemeinde verliehene Erkenntnis jedem Gegenstande gewachsen ist (so Röm 15 14 ACDG, etwas anders I Kor 13 2); λόγος und γνῶσις so neben einander auch II Kor 11 6; aber es ist unangebracht, ein logisches Korrelat-Verhältnis zu erkünsteln (Chrys.: καὶ νοῆσαι καὶ εἰπεῖν ἱκανοί), um dessen willen gerade nur diese beiden Dinge hier genannt wären (13 2; II Kor 8 7 tritt z. B. noch die πίστις hinzu). P. wählt diese der Gemeinde verliehenen Gnadengaben hier aus, weil die Gemeinde auf sie besonders stolz ist und zu ihrer Überschätzung neigt (8 1f.; 13 1f. 8f.). Auch scheinen diese Wirkungen des Geistes in Kor. wirklich besonders stark

1. Vgl. auch die Anm. zu 7 14 und StKr 1896, 1—33 meine Kritik D.s.

hervorgetreten zu sein. Daß der Enthusiasmus der Korr. gerade in einer Fülle der Beredsamkeit und in großer intellektueller Regsamkeit sich äußerte, wird gewiß mit ihrem „hellenischen Naturell" zusammengehangen haben; der Apostel ist aber weit entfernt, die Sache so anzusehen, daß „ihre natürlichen Gaben durch Wirkung des heiligen Geistes zu glänzenden christlichen Gnadengaben ausgestaltet wurden" (Kühl). Wie weit sie früher „begabt" gewesen sein mögen — für P. kommt das hier nicht in Betracht; die *λόγοι* und die *γνῶσις* sind als Ganzes eine *φανέρωσις τοῦ πνεύματος*, Gott wirkt *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν; δίδοται λόγος σοφίας* (12 7f.). — **V. 6** Ein sicheres Verständnis dieses Satzes ist nicht zu erreichen. Wenig überzeugend ist die Auffassung, das Reichwerden an *λόγος* und *γνῶσις* sei eingetreten, dementsprechend daß oder »in dem Maße wie das Zeugnis von Christus in ihnen« d. h. in ihren Herzen »festgeworden (etwa festgewurzelt) sei«. Hierbei schwebt etwa Röm 12 6 vor: *ἔχοντες . . προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως.* An sich ein praktischer Gedanke: die Gnadengaben, insbesondere Rede und Erkenntnis können nur gedeihen, wo eine wirkliche innerliche Aneignung des Evangeliums stattgefunden hat. Aber ob dies der Sinn ist?

Als Objekt des *βεβαιοῦν* erscheinen im NT entweder die Christen (V. 8; II Kor 1 21; Kol 2 7, das Herz Hbr 13 9; die *παρρησία* Hbr 3 6) oder die Kundgebungen Gottes (*ἐπαγγελίαι* Röm 4 16; 15 8; *διαθήκη* Hbr 9 17; *ὅρκος* Hbr 6 16). Diese letztere Verwendung geht nach Deißmann auf einen juristischen Sprachgebrauch zurück. So ist *βεβ.* gebraucht Phl 1 7: *ἀπολογία κ. βεβαιώσις τ. εὐαγγελίου*; Hbr 2 2ff. Mk 16 20. Beide Bedeutungen bei Epiktet.: II, 11, 24 *βεβ. τοὺς κανόνας*; 18, 32 *τὸ τοῦ Ἡσιόδου* — und II, 8, 9 *βεβ. τ. φιλαργυρίαν.*

Da an unserer Stelle als Subjekt des *βεβαιοῦσθαι* weder die Christen selber (wie V. 8) noch etwa ihr Glaube oder ihr Verständnis oder dgl. subjektive Zustände genannt sind, sondern die Tätigkeit des *μαρτυρεῖν* oder deren Objekt, das *μαρτύριον*, so ist es das Gegebene, daß »das Zeugnis von Christus[1] bekräftigt worden ist« eben durch die Verleihung von *λόγος* und *γνῶσις* an die Christen, also nicht gerade durch eine *σημείων θαυματουργία* (Thdt.), sondern dadurch, daß bei den Hörern des Zeugnisses die Wirkungen des Geistes sich unmittelbar einstellten (vgl. I Th 1 6 die *χαρὰ πνεύματος ἁγίου* als Wirkung der *δύναμις* und *πληροφορία* der Apostel; Gal 3 1—4; s. die Erkl. zu 2 5). Bei dieser Deutung muß *καθώς* (etwa wie II Kor 4 1) aufgefaßt werden als eine Berufung auf die Erfahrung der Korr.: »wie ja« — ihr wißt es doch noch — »das Zeugnis von Christus unter euch bekräftigt worden ist«. Im Deutschen lösen wir das Relativum besser auf: »auf diese Weise ist ja die Zeit v. Chr. bekräftigt worden«[2]. — **V. 7** Da V. 6 bei jeglicher Auslegung ein relativischer Zwischensatz ist, so kann das *ὥστε* ebenso gut auf V. 5 zurückbezogen werden, wie auf V. 6. Die Anknüpfung ist locker und zwanglos; am besten macht man den Satz

1. *μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ*] *τοῦ θεοῦ* BG f g arm dürfte Conf. nach 2 1 sein; freilich wäre auch möglich, daß *τ. Χριστοῦ* den regelmäßig mit dem Namen Chr. ausklingenden Satzschlüssen gleich gestaltet werden sollte.

2. Immerhin bleibt ein leiser Zweifel übrig; ja man könnte sogar auf den Gedanken kommen, V. 6 gehöre wegen der nicht gerade geschickten Anknüpfung mit *ὥστε* V. 7 nicht dem ursprünglichen Texte an.

selbständig: »und so habt ihr denn also keinen Mangel an irgend einer Gnadengabe«. Scheinbar korrekter pflegt man zu übersetzen: so daß ihr nicht im Rückstand seid in (oder an, hinsichtlich) irgend einer Gnadengabe, sei es hinter einer andern Gemeinde, sei es hinter der für eine Chr.-Gemeinde gültigen Norm. Man sagt, unsere Übersetzung erfordere die Verbindung ὑστερεῖσθαι μηδενὸς χαρίσματος (vgl. Röm 3 23: ὑστεροῦνται τ. δόξης; Lk 22 35). Aber die Bedeutung „zurückstehen" hinter anderen oder hinter einem Ideal ist hier nicht angebracht; da der Leser kurz vorher πλουτίζεσθαι gelesen hat, so wird es ihm näher liegen, ὑστερεῖσθαι in der ebenso häufigen Bedeutung „Mangel leiden" zu verstehen (Lk 15 14; II Kor 11 9; Phl 4 12; Hbr 11 37). Natürlich hätte P. auch den Genitiv darauf folgen lassen können; aber hier wirkt noch das vorhergehende ἐν παντί nach; wer die Unterscheidung einführt: reichgeworden in jeder Beziehung »auf dem Gebiet« der Rede und Erkenntnis, verfährt nicht nur pedantisch, sondern in Wahrheit ungenau, denn das παντί, πάσῃ, μηδενί neben πλουτίζεσθαι und ὑστερεῖσθαι zeigt deutlich: der Reichtum besteht darin, daß man jeden λόγος und jede γνῶσις besitzt, daß kein χάρισμα fehlt. Über den von P. wie ein term. techn. verwandten Ausdruck χάρισμα vgl. Exkurs zu 12 1. Es ist kein Grund, ihn hier im allgemeinerem Sinne von allen „übernatürlichen Kräften und Segnungen" durch das πνεῦμα ἅγιον statt nur von den „Geistesgaben" im engeren Sinne zu fassen (Hnr.). Dazu ist eben die Verbindung mit V. 5 eine zu innige. Sehr eng ist auch die Verbindung mit dem folgenden ἀπεκδεχομένους, das freilich völlig mißverstanden wird, wenn man darin „die Voraussetzung für den fruchtbaren Besitz charismatischer Güter" oder eine „Warnung vor eingebildeter Sattheit" sieht (Hnr.). Mit vollem Recht sagt Hofm., daß „das bloße Partizipium lediglich den derzeitigen Stand benennt, in welchem befindlich sie an keinerlei Gnadengabe Mangel leiden". Die etwas harte Anreihung des part. conj. (ähnlich, nur noch härter Röm 3 23 ὑστεροῦνται . . δικαιούμενοι) hebt freilich nicht nur die platte Gleichzeitigkeit hervor; das Pathos besteht darin, daß die Christen für die Zeit des Wartens auf die Offenbarung Christi – die doch immerhin eine Zeit des Entbehrens ist – an den Gaben des Geistes „einen einstweiligen Besitz haben, der sie darüber tröstet" (Hofm.), daß sie noch nicht am Ziele sind. Gott hat sich ihnen nicht unbezeugt, er hat sie nicht unbeschenkt gelassen in dieser Zeit der letzten Spannung. Nun verstehen wir auch die zunächst wie eine Tautologie uns anmutende negative Wiederholung (V. 7) des positiven Gedankens aus V. 5. Das Dekompositum ἀπεκδέχεσθαι, eine Verstärkung des einfachen ἐκδέχεσθαι (11 33; 16 11; Jak 5 7 u. ö.), wird gerne von P. gebraucht, wo er die Sehnsucht der Christen nach der Endvollendung beschreibt (Röm 8 19. 23. 25; Gal 5 5; Phl 3 20), daneben auch das noch stärkere ἀποκαραδοκία (Röm 8 19; Phl 1 20).

Treffender als es hier geschieht, kann man die religiöse Grundstimmung des Urchristentums nicht charakterisieren: eine sehnsüchtige Hoffnung und Erwartung, fußend auf und unterstützt durch gewaltige religiöse Erfahrungen, durch die wie durch eine aus den Wolken dargereichte Hand immer aufs Neue Mut und Vertrauen aufrecht erhalten wird. Sehr lehrreich ist die Bezeichnung des Ziels der Erwartung: die Enthüllung unseres Herrn J. Chr. Bei diesem Ausdruck ist vorausgesetzt, daß er sich

bisher noch nicht enthüllt oder „offenbart“ hat. Es liegt also ganz fern der uns geläufige theol. Gedanke, daß Gott sich „in Christo“ oder daß Christus sich bereits offenbart habe, nämlich während seines Lebens. Die „Offenbarung Christi“ ist für die Korr. noch etwas Zukünftiges. Gehören sie ja doch der überwiegenden Mehrzahl nach zu denen, die ihren Herrn „lieben, obwohl sie ihn nicht kennen“ (I Pt 1_{8}). Es ist also ganz sachgemäß gesagt, daß ihr Sehnen sich auf den Tag richte, da er sich ihnen enthüllen wird (vgl. auch I Pt $1_{7.13}$; 4_{13}; II Th 1_{7}). Aber auch im Kreise derer, die Jesus noch gekannt hatten, ist es nicht unerhört, daß dort von der noch bevorstehenden „Enthüllung des Menschensohnes“ (Lk 17_{21}) geredet wird, denn als Messias, in Glanz und Glorie hat sich Jesus den Seinen noch nicht gezeigt, daher wartet auch die Urgemeinde noch auf „die Sendung des Messias“ (Apg 3_{19}) oder auf die „Parusie = Ankunft“ (nicht „Wiederkunft“) des Menschensohns.

V. 8 Der Ap. bekennt nun seine Hoffnung, daß es der Gem. auch *(καί)* an der — also noch notwendigen; hierin liegt eine leise Mahnung oder Rüge — Befestigung nicht fehlen wird. Das *βεβαιώσει* wird sich wie Kol 2_{7}; Hbr 13_{9} (II Kor 1_{21} ist anders) auf die Beseitigung der mancherlei Unsicherheit im Glauben und im sittlichen Urteil wie Handeln beziehen[1], wie sie im weiteren Verlauf des Briefes deutlich zu Tage tritt (vgl. 15_{58}; 16_{13}; vgl. *στηρίζειν* Röm 1_{11}; 16_{25}; I Th 3_{2}; II Th 2_{17}; 3_{3}). Und wie es II Th 3_{13} heißt *στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας* (Hbr 13_{1}) *ἀμέμπτους . . ἐν τῇ παρουσίᾳ* so auch hier, daß »Christus (s. u.) sie befestigen wird«, nicht nur auf Zeit, sondern in so durchgreifender Weise, daß diese innere Festigung vorhalten wird »bis zum Ende«; *ἕως τέλους* oder wie DG schreiben *ἄχρι τέλους* bezieht sich natürlich wie *μέχρι τέλους* Hbr $3_{6.14}$; 6_{11} auf die Parusie; dies sagen die folgenden Worte; und das Ergebnis dieser Befestigung wird sein, daß sie »untadelig«, so daß man keine Anklage gegen sie erheben kann (Kol 1_{22}; vgl. Röm 8_{33}), dastehen »am Tage unsers Herrn Jesu Christi«. *ἐν ἡμ.* genau so Röm 2_{5}; I Th 5_{23}, wo wir *εἰς* erwarten würden; der umgekehrte Fall Phl 1_{10}; in unserm Fall läßt sich *ἐν* allenfalls rechtfertigen, da ja die in *βεβαιώσει ἕως τέλους* angedeutete Bewegung auf das Ziel hin schon bei *ἀνεγκλήτους* durch die Betrachtung des erzielten Ergebnisses ersetzt wird. Aber *ἐν* und *εἰς* beginnen ja überhaupt ihre Bedeutung auszutauschen im Vulgärgriechischen (Blaß § 41, 1).

Der „Tag des Herrn“ ist höchst geläufiger prophetisch-apokalyptischer Terminus (klass. Stelle Am 5_{18}) für den Gerichtstag Jahves; man muß wissen, welche Summe von teils schrecklichen, teils freudigen Erwartungen dieser Terminus einschloß (vgl. Greßmann, isr.-jüd. Eschatologie p. 141 ff.), um zu fühlen, was es bedeutet, daß die Christen ihn übernommen und auf ihren *κύριος* übertragen haben. Wie man damals wartete auf den Tag, da Jahve sich offenbaren, „vor aller Augen sichtbar das Weltregiment ergreifen“ (Sellin) wird, zum Heil dem Volke, zum Gericht den andern, so erwarten die Christen von dem Tage ihres Herrn auch die gewaltige Wendung in dem eigenen Geschick (sie werden ihn sehen wie er ist, nun für immer mit ihm vereinigt) wie für das der Welt (ein Richter der Ungläubigen, ein Retter derer, die sich auf ihn verlassen und nach ihm strecken); das alles wird an jenem Tage sein (vgl. II Kor 5_{10}), darum ist es eine etwas zu matte und spezielle Deutung, wenn DG Ambrst Cassiod *ἐν τῇ παρουσίᾳ* dafür einsetzen — wahrscheinlich nach I Th 3_{13}; 5_{23}. — Wegen des solennen Abschlusses *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* (*Χριστοῦ* om B) — statt

1. Epikt. II 11, 20: *ἀβεβαίῳ οὖν τινι θαρρεῖν ἄξιον; — Οὔ. — Μήτι οὖν βέβαιον ἡ ἡδονή; — Οὔ.* — 15, 1: *βέβαιον εἶναι δεῖ;* 22, 27 *πιστοὺς ἢ βεβαίους;* IV, 13, 15: *δεῖξον μοι σεαυτὸν πιστόν, αἰδήμονα, βέβαιον.*

eines einfachen αὐτοῦ — hat man das ὅς am Anfang des Verses statt auf das nächstliegende Χριστοῦ am Schluß von V. 7 auf Gott bezogen, der seit V. 4 noch immer das eigentlich beherrschende log. Subjekt des ganzen Abschnittes sei. Solche Exegese ist nur möglich, solange man den Text nur mit den Augen liest; sowie man ihn laut vorträgt, sinkt sie in sich zusammen. Kein Vorleser und kein Hörer kann das ὅς noch bis auf V. 4 zurückbinden, nachdem er als letztes Wort Χριστοῦ gehört hat. Aber er wird auch garkeinen Anstoß finden; denn bei langsam-feierlichem Vortrag, wie er einer solchen liturgisch-vollen Stelle gebührt, nach der notwendigen Atempause, sei es hinter τέλους oder ἀνεγκλήτους, befremdet es nicht, in der feierlichen Schlußformel den Namen Christi noch einmal voll zu hören. Solche Wiederholung des Nomens statt des Pronomens ist eine nicht seltene Erscheinung, die oft rhetorische Gründe hat, aber nicht immer; Beispiele bei Win.-Schmiedel § 22, 6. — Ästhetischen Anstoß erregen kann dagegen der völlig gleiche Ausklang der Verse 7 und 8 (in gewisser Weise auch V. 9), gemildert bei B, der in V. 8 Χριστοῦ wegläßt. Wenn auch die Absicht vorzuliegen scheint, den „Namen Christi" so eindringlich wie möglich dem Leser ins Ohr zu hämmern (vgl. V. 10!), so bleibt hier doch eine Unschönheit, die nicht weggeleugnet werden kann. — Nur wenn man ὅς auf Christus bezieht, ist

V. 9 keine einfache Wiederholung der in V. 8 ausgesprochenen Hoffnung, sondern eine Steigerung. Gewiß, Christus wird das Seine tun, durch seine stets gegenwärtige Hilfe und Heilskraft euch zu befestigen, aber im letzten Grunde führt er damit doch Gottes Willen aus, der sich in der Berufung verbindlich gemacht hat, die Seinen zum Ziel zu führen (Phl 1 6). Und so erhebt sich das Vertrauen des Apostels über Christus hinaus zu Gott — mit der bei ihm stehenden Formel πιστός ὁ θεός (10 13; I Th 5 24 asyndetisch wie hier; II Th 3 3 ADG)[1]. Die Zuversicht gründet sich auf das, was die Christen schon erlebt haben, die Berufung — in ihr liegt die Gewähr der Vollendung Röm 8 29f. Es ist nicht nur der Ruf gemeint, der an sie ergangen ist, sondern die wunderbare Fügung, daß durch diesen Ruf ihr Glaube erweckt, daß sie der Gemeinde eingefügt und an ihren Segnungen teil bekommen haben. Unter ihnen ist die größte, daß sie mit dem Sohne Gottes in Gemeinschaft getreten sind; sie hat begonnen in der Taufe, wo sie Χριστοῦ geworden, durch den Geist mit ihm innigst verbunden worden sind; vgl. 1 30. Aber der Begriff der Berufung hat bei P. wie fast alle seine soteriologischen Termini auch noch eine eschatologische Bedeutung, die I Th 2 12 deutlich hervortritt; ihr letztes und höchstes Ziel hat sie erst erreicht, wenn die Christen dereinst für immer und unmittelbar mit ihm vereinigt sein werden (I Th 4 17; Phl 1 23). Dann erst wird die Verheißung ganz erfüllt sein, daß sie „Genossen des Messias" (Hbr 3 14) werden sollen, die an seiner βασιλεία teilhaben (Offenb. Joh. 20 4. 6). So liegt in diesem Zurückgreifen auf die Berufung ein Rückblick und ein Ausblick. — Die Worte κοινωνία (c. gen.), κοινωνεῖν, κοινωνός für die innige religiöse Gemeinschaft in sehr prägnanter Weise I Kor 10 16. 18. 20; vgl. auch I Joh 1 3. 6. Κοινωνία τ. πνεύματος II Kor 13 13; Phl 2 1. — Die solenne Schlußformel ist hier etwas abweichend von V. 7. 8 gestaltet, indem τοῦ κυρίου ἡμῶν an den Schluß tritt[2].

---

1. Vgl. Dtn 32 4 θεὸς πιστὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία; Ps 144 (145) 14 LXX πιστὸς κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ, καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ: Jes 49 7: πιστός ἐστιν ὁ ἅγιος Ἰσραήλ.

2. DG haben statt δι' οὗ ὑφ' οὗ, offenbar aus einer dogmatischen Erwägung,

A. Erster Hauptteil.

1, 10—4, 21: Über die Parteien in der Gemeinde.

Dieser Teil geht weit hinaus über den Anlaß, der ihn hervorgerufen hat. Von der Ermahnung zur Einheit (1 10) und der Mißbilligung der Spaltungen (1 11 – 17), die eine Art Exposition bilden, wird Paulus zu einer tiefgrabenden Erörterung über das Verhältnis des Evangeliums zur „Weisheit" geführt (1 18 – 3 23); nachdem er so von den höchsten Gesichtspunkten aus das Parteitreiben als eine schwere Verirrung gekennzeichnet hat, macht er (4 1 – 13) die Anwendung auf sich, um dann mit der Ankündigung des Timotheus zu schließen (4 14 – 21).

Einleitung 1 10 – 17. Paulus beginnt mit einer positiven Ermahnung zur Einheit (V. 10), gibt dann den Anlaß an: das Parteiwesen in der Gemeinde (V. 11 f.), und führt in kurzen Sätzen die Sinnlosigkeit solcher Zerreißung der Gemeinde Christi den Lesern vor Augen (V. 13 – 17).

V. 10[1] Von der Danksagung, in der schon angedeutet ist, daß in der Gemeinde nicht alles steht, wie es sollte, geht P. mit dem weiterführenden *δέ* zu einem besonderen Gegenstande über. Der ausführlichen Erörterung stellt er eine allgemeine und eindringliche (daher das *ἀδελφοί* wie 7 29. 10 1. 14 20) Ermahnung gewissermaßen als Thema und Überschrift voran. Wie in V. 4 – 7 der Name Christi nicht weniger als 5 Mal mit besonderem Gewicht genannt war, so ermahnt P. die Gem. auch hier durch den Namen (unsres Herrn) Jesu Christi; die ausdrückliche Nennung des Namens ist ihm ein unterstützendes Mittel bei seiner Mahnung; (Chrys.: *Τὸν Χριστὸν λαμβάνω σύμμαχον, καὶ βοηθὸν αὐτοῦ τὸ ὄνομα ἠδικημένον κ. ὑβρισμένον*); indem

---

vgl. Rückert, es sei ein wahrer Mißbrauch der Präposition *διά*, da dort Gott nicht die Mittelursache, sondern er selbst der Rufende gewesen sei. Bei seinem so oft bewiesenen feinen Gefühl für die Unterschiede der Präpp. wird man dem Paulus eine Ungenauigkeit keinesfalls zutrauen; aber wie er 1 1 die Entsendung des Apostels *διὰ τ. θελήματος τ. θεοῦ* geschehen denkt (vgl. Gal 1 1), so kann er auch hier mit *διά* die causa principalis bezeichnen. Wenn Paulus objektiv erzählte, der oder der sei berufen worden, so würde er vielleicht *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* sagen; in solchen mehr subjektiven Aussagen, wo es sich darum handelt, wem man die Berufung verdankt, stellt sich *διά* leicht ein, weil hier weniger die Handlung Gottes als das Erlebnis der Christen betont ist. Gott gilt stets als Urheber der Berufung, z. B. Röm 8 30; 9 12. 24; 11 29. Zweifelhaft ist Gal 1 6.

1. V. 10 *τοῦ κυρίου ἡμῶν* hat eine schwankende Stellung, bald vor *Ἰησ. Χρ.* (B ℵAC LP Or Cyp Ambrst), bald nachher (DG); ist vielleicht als Auffüllung nach V. 8. 9 zu streichen. – V. 11 *μου* hinter *ἀδελφοί* fehlt C* de Ambrst, könnte nach V. 10 gestrichen sein. – V. 13 Wie so oft wechselt *ὑπὲρ ὑμῶν* ℵAC G LP d e f g r vg mit *περὶ ὑμῶν* BD*go. Eine Entscheidung ist um so schwerer möglich, als es zweifelhaft ist, ob die Abschreiber noch einen sachlichen Unterschied zwischen dem „allgemeinen" *περί* und dem „die Beziehung näher bestimmenden" *ὑπέρ* (B. Weiß, Textkr. S. 58) empfunden haben; der Wechsel könnte rein zufällig sein, wodurch die Entscheidung über die ursprüngliche LA erschwert wird. Das Zusammengehen von B und D* spricht hier für *περί*. – V. 14 ist wohl mit Bℵ 67** *εὐχαριστῶ* ohne *τῷ θεῷ μου* A 17min d g r g o peš philox zu lesen; der Zusatz stellte sich leicht ein.

er die Christen an ihn erinnert, weckt er das Bewußtsein, was sie diesem ihnen gemeinsam angehörigen Namen schuldig sind; es liegt eine Art Beschwörung vor; ähnlich II 10 1; Röm 12 1. *ἵνα,* das in dieser Zeit seinen finalen Charakter zu verlieren beginnt und häufig nur zur Umschreibung des Inf. dient, gibt den Inhalt der Ermahnung an. — *τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες* ist eine formelhafte Wendung[1], die besonders schön auf einer Grabschrift zweier Ehegatten von Rhodos (IMAe 149; 2. Jhh. v. Chr.) vorkommt: *ταὐτὰ λέγοντες ταὐτὰ φρονοῦντες ἤλθομεν τὰν ἀμέτρητον ὁδὸν εἰς Ἀΐδαν.* Hier ist sie gewählt mit Beziehung auf das *ἕκαστος ὑμῶν λέγει* in V. 12. Es handelt sich nicht darum, daß die Christen sich im allgemeinen derselben, etwa gar einer dogmatisch korrekten oder vorschriftsmäßig abgetönten erbaulichen Redeweise bedienen sollen, sondern darum, daß sie bei den Versammlungen, in Gesprächen und Debatten die trennenden Sonderparolen beiseite lassen und vielmehr das betonen sollen, was sie alle eint; sie sollen alle in demselben Bekenntnis sich zusammenfinden. Es ist wohl nicht nur eine rhetorische Steigerung, wenn P. das Reden voranstellt und dann erst auf die Einheit in der Gesinnung dringt. Denn es wird hier wie überall gewesen sein: Formeln und Ausdrücke pflegen das zum Widerstand Aufreizende zu sein und die Spaltungen hervorzurufen und zu verschärfen; darum läßt P. der positiven Ermahnung im antithet. Parallelismus sofort die negative folgen. Unter *σχίσματα* (eig. Risse, vgl. Mk 1 19) sind hier nicht dauernde Spaltungen verstanden, durch welche die Gemeinde als solche aufgelöst worden wäre — was sie ja tatsächlich nicht ist —, sondern Absonderungen, „Cliquen" (Joh 7 43f.; 9 16) innerhalb der Gemeinde, wie solche nach 11 18 bei den Versammlungen auch äußerlich zu Tage traten. Die *σχίσματα* sind also nicht gerade synonym mit *ἔριδες* (V. 11), sondern infolge von „Streitigkeiten" eingetreten und werden bei jeder Erneuerung des Streits wieder sichtbar; vgl. die steigernde Häufung synonymer Begriffe I Klem 46: *ἵνα τί ἔρεις καὶ θυμοὶ καὶ διχοστασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν;* Gal 5 20.

Unterschied zwischen *σχίσματα* und *αἱρέσεις* (vgl. 11 18f.): die Begriffe sind verschieden gedacht; bei *σχίσμα* schwebt die Vorstellung einer gewaltsam zerrütteten Einheit vor; mit *αἵρεσις* ist zunächst nur gesagt, daß jemand in freier Wahl sich für einen Lehrer oder eine Lehrweise (*δόγμα*) entscheidet. Daher heißen die Philosophenschulen *αἱρέσεις*; nach diesem Sprachgebrauch werden Sadduzäer und Pharisäer Apg 5 17; 15 5; 26 5 und das Christentum selbst Apg 24 14; 28 22 als *αἵρεσις* bezeichnet. An sich liegt also in *αἵρεσις* „nichts direkt Tadelnswertes" (Heinr.); aber Gal 5 20 zeigt schon etwas von dem späteren kirchlichen Sprachgebrauch, wonach *αἱρέσεις* verwerfliche Sondermeinungen sind. Paulus hätte hier auch den Ausdruck *αἱρέσεις* brauchen können; aber es kommt ihm eben mehr auf den Gesichtspunkt der Zerreißung der Gemeindeeinheit an; außerdem würde *αἵρεσις* in zu starkem Maße die Vorstellung von Sonderlehren erwecken, während die Spaltungen in Korinth mehr durch den Personenkult verursacht sind. Thdrt.: *Οὐ δογμάτων αὐτοῖς διαφορὰν ἐπιμέμφεται, ἀλλὰ τὴν περὶ τῶν προεστώτων ἔριν τε καὶ φιλονεικίαν.* Mit Recht nennt daher I Klem 47 3 die hier geschilderten Erscheinungen *προσκλίσεις* (4: *προσεκλίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις καὶ ἀνδρὶ δεδοκιμασμένῳ παρ' αυτοῖς*).

---

1. Polyb. V, 104, 1: *μάλιστα μὲν μηδέποτε πολεμεῖν τ. Ἕλληνας ἀλλήλοις, ἀλλὰ μεγάλην χάριν ἔχειν τ. θεοῖς, εἰ λέγοντες ἓν καὶ ταὐτὸ πάντες . . . δύναιντο . . . σώζειν σφᾶς αὐτοὺς κ. τ. πόλεις.*

Auf die negative Vermahnung folgt nun die positive Aufstellung des Ideals. Unangebracht ist es, die in σχίσμα und καταρτίζειν liegenden Bilder als Bilder zu betonen, als ob P. (wie Mk 1 19) von dem Ausflicken der Risse reden wolle; abgesehen davon, daß dann wohl die Gemeinde als Objekt des καταρτίζειν genannt worden wäre — sowohl σχίσμα wie καταρτίζειν sind längst in übertragener Bedeutung geläufig geworden, und das Bild wird nicht mehr empfunden. Die ursprüngliche Bedeutung „in den richtigen, gehörigen Stand bringen" wird in verschiedener Richtung entwickelt: fertig machen, zubereiten (Mt 21 16; Röm 9 22; Hbr 10 5; 11 3) oder zur Vollendung bringen (Lk 6 40; I Th 3 10; Eph 4 12; Hbr 13 21; I Pt 5 10) oder: wieder in die richtige Verfassung bringen (Gal 6 1; II Kor 13 9. 11); insbesondere wird es in dem Sinne gebraucht: eine durch Zwietracht oder Aufruhr zerrüttete Gemeinschaft wieder zum Frieden bringen[1]. Hier darf man geradezu übersetzen: »daß ihr wieder einig seid in derselben Gesinnung und im gleichen Urteil«. Das ἐν bezeichnet entweder das Gebiet, auf dem diese Einheit sich betätigen soll, sodaß die Übereinstimmung in Gesinnung und Urteil gewissermaßen die Probe auf jene Einheit wäre, oder (ähnlich wie bei ἐν Χριστῷ) es bezeichnet νοῦς und γνώμη als das umgebende Element, durch welches die Einheit zusammengehalten wird, etwa wie nach stoischer Lehre die Teile des σῶμα oder des κόσμος durch das πνεῦμα zusammengehalten werden (Zeller III, 1, S. 118f.). Der νοῦς, zunächst das Organ des Urteilens (Lk 24 45: das Verständnis; Röm 7 25 die sittliche Urteilsfähigkeit; I Kor 14 14—19 der nüchterne Verstand im Gegensatz zum Enthusiasmus), hier aber die Gesinnung. Was heißt das? Eine „Gesinnung" hat nach unserm Sprachgebrauch nur der, der über dieselben Dinge nicht bald so, bald anders urteilt, sondern von dem erwartet werden kann, daß er eine unverrückbare Linie der sittlichen Beurteilung innehalten wird; sein Denken und demgemäß sein Wollen hat einen ausgeprägten Charakter. So ist auch νοῦς eine bestimmte sittliche oder religiöse Denkweise; man kann eine schlechthin verwerfliche Denkart Röm 1 28, eine vom Fleisch beherrschte Gesinnung Kol 2 18, eine verderbte Urteilsweise haben. Hier kommt es dem P. darauf an, daß alle Gemeindeglieder in den Dingen, auf die es ankommt, dieselbe Denkweise haben und das wird sich darin äußern, daß sie im einzelnen Fall dieselbe γνώμη, dieselbe Meinung, das gleiche Urteil fällen — in religiöser, wie sittlicher Beziehung (vgl. 7 25. 40)[2].

V. 11 P. begründet die wie ein Thema vorangestellte Mahnung, indem er sagt, wie er dazu gekommen ist. Es ist ihm nämlich über die Zustände in Korinth »eine Mitteilung geworden[3] von den Leuten der Chloe«:

1. Dion. Hal. ant. 3, 10: ἵνα καταρτισθῇ ἡ στασιάζουσα πόλις; Herod. V, 28 ἡ Μίλητος . . . νοσήσασα ἐς τὰ μάλιστα στάσι μέχρι οὗ μιν Πάριοι κατήρτισαν.
2. Philo, vita Mos. § 86: γνώμῃ καὶ ψυχῇ μιᾷ. — νοῦς, νοός, νοΐ geht bei P. wie auch sonst in der κοινή nach der 3. Deklin. statt nach der 2. (νοῦς, νοῦ, νῷ) vgl. Blaß § 9, 3; Win.-Schm. § 8, 11 (Heteroklisis).
3. δηλοῦν hier wie Kol 1 8 nicht in dem emphatischen Sinn „der Aufdeckung eines verborgenen Tatbestandes (Bachm.) gebraucht, sondern in dem ganz alltäglichen, sehr oft in Papyri vorkommenden: melden, anzeigen, mitteilen; Tob 10 8 δηλώσουσιν αὐτῷ τὰ κατά σε.

ob dies Kinder der Chloe sind, oder Zugehörige ihrer Familie im weiteren Sinne (Bl. § 35, 2; W.-Schm. § 30. 6), wie Röm 16_{10}f. τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου[1], läßt sich nicht sagen; ebenso ist nicht ganz sicher, ob Chloe in Kor. lebte, und ihre Leute bei einem Besuch in Ephesus dem P. dies mitgeteilt haben — oder ob sie Ephesierin war, und ihre Leute von einem Besuch in Kor. die Nachrichten mitbrachten. Das erstere ist wahrscheinlicher, weil die Chloe als eine den Korinthern bekannte Persönlichkeit behandelt wird. Daß die ungenannten und daher wohl unbedeutenden „Leute" mit Stephanas, Fortunatus, Achaicus (16_{17}) gleichzusetzen seien, ist recht unwahrscheinlich, da Stephanas selbst das Haupt einer Familie (16_{15}) ist und eine in Korinth hochangesehene und einflußreiche Persönlichkeit; auch erscheinen jene drei Boten 16_{18} nicht als Überbringer einer peinlichen Botschaft sondern als Vermittler erfreulichen Austausches mit der Gemeinde. Der Name Chloe „die Blonde" ist nach Lightfoot p. 152 ein Beiname des Demeter: „Sklaven und dementsprechend Freigelassene scheinen sehr häufig die griech. Namen heidnischer Gottheit getragen zu haben" (Phoebe Röm 16_{1}; Hermas, Nereus Röm 16_{14}f.). Horaz Od. III, 9, 9: „me nunc Thressa Chloe regit" ist auch eine Sklavin gemeint. Ob die vermutlich wohlhabende und angesehene Chloe Christin war, ist keineswegs sicher. — ἔριδες „Streitigkeiten, Hader, Zank" nennt P. die Übelstände, von denen er unterrichtet ist; sie sind der Grund jener σχίσματα. Im Ausdruck liegt, daß es sich nicht um grundstürzende Irrlehren oder schwere sittliche Irrungen oder tiefgreifende Verfassungskämpfe handelt, sondern um Zwistigkeiten mehr persönlicher Natur; das Wort tritt gern auf in Verbindung mit ζῆλος (3_{3}; II 12_{20}; Gal 5_{20}; Röm 13_{13}) oder mit φθόνος (Röm 1_{29}; Phl 1_{15}; Tim 6_{4}). Derartige kleinliche Zänkereien mag es manche in einer so lebhaft erregten und bunt zusammengesetzten Gemeinde gegeben haben. P. sagt V. 12, daß er eine ganz bestimmte Kategorie von ἔριδες meine (vgl. Gal 3_{17}: τοῦτο δὲ λέγω), nämlich folgendes (7_{29}): daß jeder von euch sagt u. s. w. Über die Bedeutung des λέγει s. z. V. 10. Es liegt hier wie 14_{26} eine kleine Ungenauigkeit vor; natürlich macht nicht jeder von ihnen alle vier Parolen sich zu eigen, sondern jeder eine andere. Auch der Aufbau der folgenden Sätze ist nicht ganz korrekt, denn das μέν-δέ ist eigentlich nicht aus dem Sinne der Redenden empfunden, von denen ja jeder nur ein Sätzchen spricht, sondern aus dem des Schriftstellers, der wohl eigentlich sagen wollte: ὁ μὲν λέγει· ἐγὼ Παύλου, ὁ δὲ· ἐγὼ Ἀπολλῶ u. s. w. Sprachlich ist noch zu bemerken: es ist unmöglich, mit Räbiger das vierte Sätzchen ἐγὼ δὲ Χριστοῦ mit jedem der drei ersten zu verbinden, als ob jeder sich gleichzeitig zu Paulus (oder Apollos oder Kephas) und Christus bekenne. Um dies auszudrücken, würde nicht ein ἀλλά an 4. Stelle oder ein dreimaliges ἐγὼ μέν genügen, dem dann an 4. Stelle ἐγὼ δέ gegenüberträte, sondern der 4. Satz müßte ganz anders gebaut sein, etwa εἰμὶ δὲ (καὶ) Χριστοῦ, und die drei ersten müßten etwa lauten ἐγὼ Παύλου μέν. Wie der Text vorliegt, kann er nur bedeuten, daß vier Personen jede ihr Ich allen drei anderen entgegen-

1. Plato, Phädon p. 60 A ἐκείνην μὲν ἀπῆγόν τινες τῶν τοῦ Κρίτωνος.

setzen. Darum ist es auch unmöglich, das 4. *ἐγώ* auf P. zu beziehen[1], der sein Bekenntnis jenen drei andern entgegensetze (Dobschütz). Denn kein Leser kann merken, daß der Sprecher des 4. *ἐγώ* einer anderen Kategorie angehören solle, als die drei ersten; der Sprecher der vierten Parole gehört ebenso zu den *ὑμεῖς* wie die der drei ersten. Auch daß in dem 4. Sätzchen die Parteilosen gelobt würden, die sich zu Christus bekennen und jene Sonderparolen ablehnen (Ambrst. Pfleiderer, Urchr. I, 110), ist unrichtig: auch diese Parole fällt unter den Allgemeinbegriff *ἔριδες*. Es ist also der vorliegende Text nur so zu verstehen, daß, wie gewisse Gruppen sich zu Paulus, Apollos, Kephas bekennen oder nach ihnen benennen, so eine vierte Gruppe — in einer irgendwie tadelnswerten oder einseitigen Weise — sich auf Christus berufen oder ein besonderes Zugehörigkeits-Verhältnis zu ihm von sich behaupten. Aber diese unumgängliche Auffassung verwickelt sofort in Schwierigkeiten bei **V. 13a** *μεμέρισται ὁ Χριστός*. Es ist heut wohl anerkannt, daß dies Sätzchen ebenso wie die folgenden als Frage (Thdrt.), nicht als Ausruf zu verstehen ist. Das eine verneinende Antwort vorbereitende *μή* fehlt, weil hier nicht wie in den folgenden Sätzen eine — auf der Hand liegende Torheit hypothetisch gesetzt ist, sondern etwas ganz Entsetzliches dem Leser vor Augen gestellt wird — die Frage wirkt so viel wuchtiger. Wenn jene Parteien zu Recht beständen, dann wäre ja »Christus zerstückt«?! Was das bedeutet, umschreibt I Klem. 46, in Erinnerung an diese Stelle: *ἵνα τί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ*[2]. Nun kann aber logischerweise von einer Zerteilung oder Zerreißung Christi nur dann geredet werden, wenn Christus als das Ganze, nicht wenn er nur als ein Teil gedacht wird. Es muß also im vorher-

---

1. Die Auffassung des Chrysostomus ist folgende: Aus I Kor 4 schließt er, daß P. garnicht von einer wirklich vorhandenen Paulus-Apollos-Kephas-Partei rede, sondern daß er sie nur als Beispiele für die Verkehrtheit solcher Parteiungen nenne: *Εἰ γὰρ Π. κ. Ἀπ. κ. Κ. οὐκ ἐχρῆν ἐπιφημίζειν ἑαυτοῖς τὰ ὀνόματα, πολλῷ μᾶλλον ἑτέρων . . . Μεθ' ὑπερβολῆς τοίνυν, ἀπαγαγεῖν αὐτοὺς τοῦ νοσήματος σπεύδων, ταῦτα ἐπιτίθησι τὰ ὀνόματα· ἄλλως δὲ καὶ ἀνεπαχθέστερον ποιεῖ τὸν λόγον, οὐκ ὀνομαστὶ μεμνημένος τῶν διατεμνόντων τὴν Ἐκκλησίαν, ἀλλ' ὥσπερ τισι προσώποις ταῖς τῶν ἀποστόλων προσηγορίαις κρύπτων αὐτούς* (so auch Thdrt.). Ebenso gibt es für Chr. keine Christus-Partei in Korinth; durch das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* wolle P. nur zeigen, daß solche Parteiungen dahin führten, daß auch Christus zu einer Parteiparole wird: *οἶμαι δὲ αὐτὸν καὶ οἰκόθεν* (von sich aus, gewissermaßen als Fiktion) *αὐτὸ προστεθεικέναι, βουλόμενον βαρύτερον τὸ ἔγκλημα ποιῆσαι, καὶ δεῖξαι οὕτω καὶ τὸν Χριστον εἰς μέρος δοθέντα ἕν, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐποίουν τοῦτο ἐκεῖνοι. Ὅτι γὰρ τοῦτο ᾐνίξατο, διὰ τῶν ἑξῆς ἐδήλωσεν* ꝛc.

2. Vgl. auch Herodian IV, 3, wo eine Mutter (Julia) zu ihren Söhnen sagt: *γῆν μὲν καὶ θάλατταν, ὦ τέκνα, εὑρίσκετε ὅπως νείμησθε, ... τὴν δὲ μητέρα πῶς ἂν διέλοισθε καὶ πῶς ἡ ἀθλία ἐγὼ ἐς ἑκάτερον ὑμῶν νεμηθείην ἢ τμηθείην; πρῶτον δή με φονεύσατε καὶ διελόντες ἑκάτερος παρ' ἑαυτῷ τὸ μέρος θαπτέτω· οὕτω γὰρ ἂν μετὰ γῆς καὶ θαλάττης ἐς ὑμᾶς μερισθείην* vgl. Theodoret p. 305 f. vom Leibe des Märtyrers *μερισθέντος τοῦ σώματος ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηκε*; Hegesipp. bei Eus. IV, 22, 6 *οἵτινες ἐμέρισαν τ. ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις.* Ganz verfehlt scheint mir die Deutung zu sein, von der Lütgert (p.213) sagt, daß sie am nächsten liege: die Christus-Leute nehmen den Geist Christi für sich in Anspruch und scheiden so Geist und Fleisch in Christus. „Darauf antwortet P.: einen besonderen Anteil an Christus . . kann niemand für sich in Anspruch nehmen: Christus ist nicht geteilt: jeder, der ihn hat, hat ihn ganz, und niemand hat einen besondern Anteil an ihm". Aber die welche sagen: *ἐγὼ Χριστοῦ*, behaupten ja garnicht, daß sie einen Teil Christi hätten, sondern sie wollen ja gerade den ganzen Christus für sich haben.

gehenden der Gedanke liegen, daß durch die Benennung nach Paulus u. s. w. nicht nur die Gemeinde äußerlich sich auflöst, sondern daß das sie zusammenhaltende ideale Band zerrissen oder (in der Sprache des Paulus), daß der Leib Christi oder der alle Gemeindeglieder umfassende und durchdringende erhöhte Christus in Stücke zerrissen wird. Dies Bild wäre logisch unangemessen, wenn eine Partei den ganzen Christus für sich beanspruchte oder auch nur in einem „sonderlichen" Verhältnis zu Christus zu stehen behauptete. Daraus folgt, daß V. 13a so abgefaßt ist, als ob die Worte *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* als eine besondere Parteiparole nicht dastünden. Diese Folgerung kann man auch nicht umgehen, indem man (Schm.) das *μεμέρισται* nach II 10, 13; Röm 12 3; Hbr 7 2 übersetzt: Ist etwa Christus (nur einem Teile der Gemeinde zu)geteilt? Denn es würden gerade die Worte, auf die es ankäme (nur einem Teil d. Gemeinde) fehlen. Es bleibt dabei, daß *μεμέρισται ὁ Χριστός*; nur einen kraftvollen Sinn hat, wenn *ἐγὼ δὲ Χριστός* unberücksichtigt bleibt oder wenn es (was unmöglich ist) keine Sonderparole einer Gruppe wäre. — **V. 13bc** »Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?« Diese Worte können auf den ersten Blick allerdings den Anschein erwecken, daß in den drei ersten Parteien die Personen der Führer (P. wählt in feiner Weise sich selber als Beispiel) geradezu an Christi Statt getreten seien (Schm.), während die 4. sich demgegenüber an Christus hält. Aber es ist unmöglich, aus diesen Worten einen Rückschluß auf die tatsächliche Meinung der Parteien zu machen; denn daß die Anhänger des Apollos etwa (geschweige denn die des Paulus) wirklich ihren Führer als ihren Heiland Christo entgegengesetzt hätten, sodaß eine andere Gruppe sich erst recht hätte zu ihm bekennen müssen, ist undenkbar. Diese Fragen sind gerade so wie 13a als Folgerungen des P. zu verstehen, an die man in Kor. natürlich garnicht gedacht hat. Und zwar wählt P. hier einen neuen Gesichtspunkt: nicht mehr das *σχίσμα*, die Zerstörung der Einheit tadelt er hier, sondern die Vergötterung von Menschen, durch welche Christus in den Hintergrund gedrängt wird. Hätte es in Kor. eine Christus-Partei wirklich gegeben, so hätte P. sich hier zu ihr bekennen und ihr Bekenntnis loben müssen. Jedenfalls wird die Parole *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* durch diese Argumente nicht getroffen. — Die Doppelfrage ist nun aber in anderer Beziehung lehrreich. Sie hat nur Sinn unter der unausgesprochenen Voraussetzung, daß die Parolen *ἐγὼ Παύλου* (*εἰμί*) geradezu die Form und den Sinn religiöser Bekenntnisse haben, sie müssen in Korinth mit einer solchen Lebhaftigkeit und Wärme vertreten worden sein, das *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* 3 21, das *ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθαι κατὰ τοῦ ἑτέρου* 4 6 muß so sehr an den Fanatismus einer Sekte erinnert haben, daß P. auf den Gedanken kommen konnte, die Gemeinde habe über dem *Παύλου, Ἀπολλῶ, Κηφᾶ εἶναι* das *Χριστοῦ εἶναι* (Röm 8 9) vergessen. Das Verkehrte, Unfromme solcher Verehrung von Menschen führt er ihnen zu Gemüte. Wenn Jemand sich einer höheren Persönlichkeit zu eigen erklärt, wenn er, wie Chrys. sagt, *ἐπιφημίζει ἑαυτῷ ὄνομα*, d. h. (vgl. Passow) einen Namen wie den einer Gottheit als Patron oder Wohltäter nennt, so müßte doch von jenen Männern etwas

geleistet sein, was sich einer Epiphanie, einer göttlichen Heilstat, einer Offenbarung vergleichen ließe. Haben sie wohl etwas für sie getan, was neben dem Liebesopfer Christi überhaupt zu nennen wäre? Sie scheinen vergessen zu haben, daß Christus sie um einen kostbaren Preis sich zu eigen erworben hat (6 20; 7 23). In diesen Gegengründen liegt der positive Gedanke: Ihr sagt: *ἐγὼ Παύλου* (*εἰμί*), aber — ihr gehört Christus an. Dieser Satz, mit dem dann auch 3 23 die Erörterung gekrönt wird, schließt noch einmal völlig aus, daß es in der Gemeinde Leute gegeben hat, welche *ἐγὼ Χριστοῦ* (*εἰμί*) als ihre Sonderparole gehabt hätten. — Dieselbe Beweisführung nun noch unter einem anderen Gesichtspunkt: Jenes Pochen auf ihre Lehrer sieht ja fast so aus, als seien die Korinther in einem heiligen Weiheakt ihren Lehrern zu eigen gegeben; sind sie etwa auf ihren Namen getauft worden? Diese Frage erinnert sie daran, wie sie mit jenem Vorantragen der Namen fast ihres Taufbundes vergessen zu haben scheinen, in dem sie durch die Untertauchung und die dabei erfolgte Nennung des Namens Christi ihm zu eigen geworden sind. Diejenige Wirkung der Taufe, die hier ins Auge gefaßt wird, ist durch die Beweisführung des P. ganz klar: Wenn Jemand sagt: *ἐγὼ Παύλου*, so scheint das streng genommen voraus zu setzen, daß er *εἰς τὸ ὄνομα Παύλου* getauft sei. Folglich: wenn jemand *εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* getauft ist, so hat das die Wirkung, daß er fortan *Χριστοῦ ἐστί*, Christo addictus, ihm zu eigen mit Leib und Seele, *Χριστοῦ δοῦλος*, nicht mehr sich selbst angehörig (6 19), aber auch unter dem Schutze dieses seines himmlischen *κύριος* stehend. Die mystische, geist-leibliche Verbindung, in welcher der Christ seit der Taufe mit Christus steht, tritt hier weniger hervor, als das vollkommene Eigentumsverhältnis, in dem er fortan zu ihm steht. So mündet die Polemik des P. auch an diesem Punkte in den positiven Gedanken aus: wie könnt ihr euch nach Paulus u. s. w. nennen — ihr seid Christi! Es ergibt sich immer wieder: eine Christus-Partei neben den drei anderen hat es in Korinth nicht gegeben. Die Worte *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* 1 11 sind also unverständlich und unhaltbar; vgl. die Einleitung.

Die Taufe auf den Namen Christi. Der im vorigen zu Grunde liegende Ausdruck: *βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα* (*τοῦ*) *Χριστοῦ* ist vortrefflich behandelt worden von Heitmüller, „Im Namen Jesu", eine sprach- und religionsgeschichtl. Untersuchung z. N.T., Gött. 1903 und „Taufe u. Abendmahl bei Paulus", Gött. 1903. Die sprachliche Erscheinung ist jetzt durch zahlreiche Parallelen aus der Umgangssprache der Kaiserzeit hinlänglich geklärt. *εἰς τὸ ὄνομά τινος*, auf Inschriften und Papyri mehrfach bezeugt (Heitm. S. 103 ff.) ist eine Wendung des Geschäftsverkehrs, welche etwa besagt „auf das Konto jemandes". Die Vorstellung ist dabei ursprünglich ganz eigentlich die, daß die betr. Kauf- oder sonstige Geschäftshandlung auf dasjenige Blatt geschrieben wird, das an der Spitze den Namen des Betr. trägt: CIG 2693 e: *γενομένης δὲ τῆς ὠνῆς τῶν προγεγραμμένων τοῖς κτηματώναις εἰς τὸ θεοῦ ὄνομα*. Wenn in Papyri mehrfach (z. B. Flinders Petrie XII, EE 4 aus d. J. 241 v. Chr.) eine *ἔντευξις* (Eingabe) *εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα* vorkommt, so ist auch hier noch die Vorstellung, daß das Schriftstück den Namen des Königs an der Spitze trägt. Darin liegt der Gedanke „der Zueignung unter — irgend einen — Gebrauch des Namens der betr. Person", so z. B. von der Unterschiebung apokrypher Schriften Epiph. haer. 26, 8: *εἰς ὄνομα τοῦ Σὴθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται, εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράψαι τετολμήκασιν*. So bedeutet hier *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα*, daß die Taufe eine Zueig-

nung an Christus bezweckte und bewirkte, es ist aber sehr wahrscheinlich, daß dieser Sinn des Vorgangs dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, daß der Name Christi als des neuen Herrn bei der Taufe ausdrücklich ausgesprochen wurde, was anderwärts mit etwas anderer Nuance (Apg 2 38; 10 48; I Kor 6 11) durch *ἐπὶ* oder *ἐν τῷ ὀνόματι* „auf Grund" oder „unter Nennung des Namens" ausgedrückt ist. Eine Erläuterung dazu gibt Jak 2 7: „der edle Name, der über euch genannt" oder „angerufen ist"; die Nennung des Namens über Jemandem als Zeichen der Eigentumserklärung öfter im AT in der Wendung נִקְרָא שֵׁם יְהוָֹה עַל Dtn 28 10: *καὶ ὄψονταί σε πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς ὅτι τὸ ὄνομα τ. κυρίου ἐπικέκληταί σοι*; Jes 63 19: *ἐγενόμεθα ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς, ὅτε οὐκ ἦρξας ἡμῶν οὐδὲ ἐκλήθη τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς*; Jer 14 9: *τ. ὄν. σου ἐπικέκληται ἐφ' ἡμᾶς· μὴ ἐπιλάθῃ ἡμῶν.* Man bem. die Korrespondenz zwischen der Namennennung und der Pflicht, daß Gott sein Volk nicht vergessen darf. JSir 36 17: *ἐλέησον λαόν, Κύριε, κεκλημένον ἐπ' ὄνομά σου, καὶ Ἰσραὴλ ὃν πρωτογόνῳ ὡμοίωσας*; hier die Korrespondenz mit der Erwählung. — An unserer Stelle liegt der Akzent ganz auf der besondern persönlichen Zugehörigkeit, aus der sich für den Menschen die Pflicht der Treue, aber auch der Anspruch auf Schutz ergibt. — Daß auch noch andere Gedanken sich mit der Taufe verbinden[1], soll nicht geleugnet werden, aber hier treten sie zurück.

V. 14—17 Der Gedanke, daß die Korr. auf den Namen des P. getauft seien, erschien uns abenteuerlich, nur zu polemischen Zwecken dialektisch hingeworfen. Aber aus V. 15 (*ἵνα μή τις εἴπῃ*) sehen wir, daß solche Vorstellungen in Kor. nicht außerhalb der Möglichkeit waren. Es scheint in der Tat die Neigung bestanden zu haben, das Verhältnis des Täufers zum Täufling als ein besonders inniges, mystisches Band zu deuten, sodaß etwas wie eine religiöse Verehrung daraus entstehen konnte. Hnr. verweist auf ein ähnliches Verhältnis des Mysten zu seinem Mystagogen in den griech. Mysterienkulten[2]. Andrerseits vermutet er (I, 41 f.), der ehemalige Johannes-Jünger Apollos habe nicht nur überhaupt dem Akte der Taufe eine besondere Weihe und Bedeutung gegeben, sondern insbesondere auf ihre persönliche Vollziehung durch den Lehrer Gewicht gelegt. Wie die von Johannes Getauften Johannes-Jünger hießen (Grotius), so würden die von Apollos Getauften nicht etwa schlechtweg *Χριστοῦ δοῦλοι*, sondern etwa *Ἀπολλὼ μαθηταί* oder *Ἀπολλωνιασταί* oder ähnlich sich genannt haben, jedenfalls die Überzeugung gehabt haben, daß sie durch die Taufe mit ihrem Täufer in besonderer Weise verbunden seien. Ferner macht Lightfoot darauf aufmerksam, daß manche Häretiker, z. B. Menander (Ps. Tert. adv. omn. haer. 1) die

---

1. Wer „durch das mystische Mittel der Namennennung" in eine gewisse Vereinigung mit Gott tritt, kommt auch in den Besitz seiner Kraft und wird somit zu allem, was er etwa zu tun wünscht, befähigt. Zugleich aber tritt er in den Bereich, in die Machtsphäre, Wirkungssphäre der Gottheit ein und erhält den Charakter des Tabu: wo aber die Gottheit ist, können andere, ihr feindliche dämonische Mächte nicht bleiben, sie müssen vor ihr entweichen. Und ebenso bringt man eine andere Person oder eine Sache in engste real mystische Verbindung mit der Gottheit, wenn man über sie den Namen der letzteren ausspricht (Heitm. S. 170).

2. Hierüber vgl. jetzt Dieterich, eine Mithras-Liturgie S. 52. 146 ff., wonach „die Mysten ersten Grades in d. Mithras-Mysterien *πατέρες* = patres hießen"; wer einen andern in d. Mysterien einweiht, ist ihm „Vater" vgl. CIL VII 751 b, C. II nr. 10 p. 93. „Der *μυῶν* tritt zum *μυούμενος* in das Verhältnis d. Vaters z. Kinde". Lietzmann erinnert auch an die mystische Verwandtschaft, die nach altkathol. Glauben zwischen dem Täufling und seinem Pathen besteht. Vgl. auch Reitzenstein, Poimandres p. 154 Anm. 3; *ἡ σύνοδος ἡ περὶ τὸν ἱερέα . . καὶ πατέρα συνόδου* von Poimandres-Gemeinden.

Taufe auf ihren Namen gefordert hätten. Derartige Gedanken oder Stimmungen mögen den P. zu diesem merkwürdig eifrigen kleinen Intermezzo veranlaßt haben. Er ist froh und dankbar, daß er nicht als Täufer in der Gemeinde aufgetreten ist; so hat er wenigstens keinen Anlaß zu solcher Menschenverehrung gegeben. Wie P. in allem, was er erlebt, die Fügung und Führung Gottes sieht, so auch in diesem an sich unbedeutenden Umstande, der unter den gegenwärtigen Umständen überraschend wichtig geworden ist. Das *εὐχαριστῶ* ohne *θεῷ* hat nun freilich etwas Formelhaftes, wie unser „Gott sei Dank!" Der religiöse Dank schwingt neben dem aufatmenden Erleichterungsgefühl bloß mit: Ich bin nur froh, daß (Gott es so gefügt hat, daß) ich . . .

Bei dem Satze *ἵνα μή τις* erhebt sich wie so oft bei P. die Frage, ob und inwiefern wir es hier mit einem richtigen Finalsatze zu tun haben. Für unser Empfinden ist der vorliegende Gedanke eher konsekutiv: „so kann nun niemand sagen". Richtig ist nun freilich, daß bei der rein religiösen teleologischen Denkweise des Ap. das, was als Ergebnis oder Folge erscheint, von ihm als eine Wirkung göttlicher Fügung empfunden wird. Man wird also an vielen Stellen solche anscheinend konsekutiven oder explikativen *ἵνα*-Sätze im Sinne des P. streng final fassen müssen. So geschieht es auch hier vielfach. Das elliptische, von keinem Verbum deutlich abhängige *ἵνα* wird etwa erklärt: „so ist es von Gott gefügt, damit Niemand sagen könne". Aber sollte das nicht pedantische Überinterpretation sein? Dann wäre es schon leichter, zu ergänzen, „ich hebe das ausdrücklich hervor, damit Niemand mir gegenüber behaupten kann". Aber man tut am besten, bei der zwanglos elliptischen Redeweise nicht zu scharf nachzufragen, wovon *ἵνα* abhänge. Klar ist nur, daß P. sehr energisch sagen will: es ist demnach unmöglich und unstatthaft, daß Jemand sage . . . . – Die LA *ἐβαπτίσθητε* (statt *ἐβάπτισα* DG LP d g r vg peš philox[txt]) ist aus dem Grunde vorzuziehen, weil es für die Redenden nicht darauf ankommt, ob P. getauft hat oder nicht, sondern darauf, ob sie sich als von ihm Getaufte bezeichnen dürfen.

Seltsam ist, wie P. die Ausnahmen von dieser negativen Aussage einführt, zunächst Krispus und Gaius und dann, nachholend, als ob er sie vergessen hätte, die Familie des Stephanas; schließlich, als ob er seinem Gedächtnis nicht recht trauen könne, erklärt er auch noch andere Fälle für möglich. Er behandelt diese Frage mit einer – fast möchte man sagen: gesuchten – Nachlässigkeit; es ist ja so gleichgültig, er legt nicht den geringsten Wert darauf, er ist kein „Täufer", wie etwa Apollos. In dieser Ausdrucksweise liegt also auch ein Stück Polemik. Aber wir fragen: wie konnte er den „Erstling Achajas", wie konnte er seine für die Gemeinde so wichtige familia (16 15) vergessen? Vielleicht, weil Stephanas und einige seiner Leute gerade bei ihm waren (16 17), und er in diesem Augenblicke, wo er sich die Korr. vergegenwärtigte, sie nicht zu den *ὑμεῖς* rechnete? Vielleicht standen sie auch in dieser Angelegenheit so ganz auf des P. Seite, beurteilten den Streit in K. ganz wie er, so daß bei ihnen eine Verirrung wie V. 15 ganz ausgeschlossen war. Aber es bleibt auffällig, daß ihm Krispus und Gaius eher einfallen, als jener Erstbekehrte Achajas. Sehr wenig überzeugend ist der hingeworfene Vorschlag von Hst., V. 16 als Glosse auszuscheiden, denn wer sollte ein Interesse daran gehabt haben, den P. einer Unsicherheit im Gedächtnis zu überführen, oder dem Hause des Stephanas seinen Ruhmestitel, daß es von P. getauft sei, zu sichern? Eher läßt sich schon die Erwägung

(Schm.) hören, daß Stephanas vielleicht zu den ἕτεροι gehört habe, die P. in Athen getauft haben soll (Apg 17$_{34}$). Es bleibt hier ein kleines Rätsel. Gaius ist gewiß der Röm 16$_{23}$ erwähnte, „mein Gastfreund und der der ganzen Gemeinde“: nicht nur P. wohnte bei seinem letzten Aufenthalte bei ihm, sondern die ganze Gemeinde ging bei ihm ein und aus — also eine der hervorragendsten Persönlichkeiten der Gemeinde. Eine Gleichsetzung mit dem Makedonier Gaius (Apg 19$_{29}$) oder mit dem III Joh 1 genannten ist durch nichts geboten, ebenso wenig die mit Titius Justus (Apg 18$_{7}$, vgl. Bachm.), der dann hier bloß mit seinem Vornamen genannt wäre. Gewiß ist Gaius nur ein praenomen; daß er nur mit diesem genannt wird, führt Ramsay (Exp. 1900, 101) darauf zurück, daß er ein Freigelassener war; nach Hor. Sat. II, 5, 33 ließen sich Freigelassene gerne nur mit dem praenomen nennen, denn daß sie einen Vornamen führen durften, war eines ihrer neuen Vorrechte[1]. Der „Gastfreund der ganzen Gemeinde“ muß ein wohlhabender Mann gewesen sein; auch dies paßt zu der Lage eines Freigelassenen. Krispus ist jedenfalls der ehemalige Synagogenvorsteher Apg 18$_{8}$, der mit seinem ganzen Hause gläubig geworden ist. Sein röm. cognomen ist mehrfach bei Juden bezeugt, sogar Rabbinen heißen so (vgl. Wetstein, J. Lightfoot)[2]. — P. hat also außer dem „Erstling Achajas“ mit seiner Familie nur einige besonders hervorragende Gemeindemitglieder getauft; wahrscheinlich doch auch noch Aquila und Prisca (Zahn) — obwohl die Apg von deren Bekehrung überhaupt nichts erzählt (18$_{2}$f.). Jedenfalls gehören sie jetzt nicht mehr zur Gemeinde; P. hat aber keinen Anlaß, sie zu nennen. Im allgemeinen scheint also P. den Vollzug der Taufe seinen Genossen (Silvanus und Timotheus) überlassen zu haben (ob Joh. Markus in dieser Weise als ὑπηρέτης tätig gewesen ist Apg 13$_{5}$?); auch Petrus scheint Apg 10$_{48}$ nicht selber die Taufe zu vollziehen, wie nach Joh 4$_{1.\,2}$ Jesus seine Jünger taufen ließ. Möglich ist aber auch, daß, nachdem einige Getaufte da waren, es diesen überlassen blieb, andere in ihren Kreis aufzunehmen. Der Grund dafür, daß P. nur ganz wenige Mitglieder der Gemeinde getauft hat, ist natürlich nicht in einer Geringschätzung der rituellen Handlung zu suchen — denn für P. bedeutet diese Handlung ganz außerordentlich viel —, auch nicht darin, daß er die schädliche Folge der Menschenvergötterung vorher geahnt hätte; auch daran wird man nicht denken dürfen, daß die Gesundheit des P. oder seine Überlastung mit anderen Aufgaben (Bouss.) ihn veranlaßt habe, dies mühsame oder zeitraubende oder auch dies unbedeutende (Erasm.) Geschäft seinen Gehülfen zu überlassen. P. gibt selbst den Grund an **V. 17:** »Christus hat ihn nicht gesandt zu taufen, sondern Evangelium zu verkündigen«[3].

1. So wird der Freigelassene Gaius Pompeius Trimalchio bei Petronius (der Roman spielt 47—57 n. Chr.) von seinen Freunden und Sklaven bloß Gaius, Gaius noster, genannt.
2. V. 16b λοιπόν ist hier weniger stark als II 13$_{11}$; I Th 4$_{1}$ (schließlich) und stärker als I 4$_{1}$ (nun denn); es ist etwa unserm „sonst“ gleich. Der in οὐκ οἶδα liegende Zweifel wäre erheblich abgeschwächt, wenn wirklich mit Holsten (nach Kühner § 587, 21) zu übersetzen ist: „ich glaube nicht, daß“.
3. BG haben allein ὁ vor Χρ., B allein εὐαγγελίσασθαι, A ἀπέσταλκεν.

Es ist eine Abschwächung, wenn man den Akzent nur auf das zweite legt: ich bin zur Verkündigung gesandt, folglich ist es keine Vernachlässigung meines Berufs, wenn ich so wenig getauft habe (so etwa Bachm.). Vollends verkehrt scheint mir, hier die Absicht einer Rechtfertigung anzunehmen: eher liegt ein Seitenblick etwa auf den Täuferschüler und Täufer Apollos vor; ich habe nicht, wie man von jenem rühmt, den Auftrag zu taufen. – Wir pflegen das Taufen so sehr als eine Begleiterscheinung der Missionstätigkeit, als etwas relativ Äußerliches und Unbedeutendes neben der Predigt anzusehen, daß wir zunächst nicht verstehen, wie P. sich zu dem einen gesandt fühlen kann, zu dem andern aber nicht. Wenn es für die Tauftätigkeit einer besonderen Sendung bedarf, so muß sie zu jener Zeit schon von der eigentlichen Missionspredigt verschieden und von selbständiger Bedeutung gewesen sein. In den ersten Anfängen der Mission mag es noch vorgekommen sein, daß unmittelbar unter dem Eindrucke des Wortes der Missionare die Taufe verlangt und erteilt wurde, sodaß sie hier nur wie ein Abschluß der Predigt erschien. So wird es mit Stephanas, Krispus und Gaius der Fall gewesen sein. Aber nicht immer werden bei den Hörern der Predigt die Zeichen der göttlichen Erwählung so deutlich, wie I Th 1 4f., nicht bei allen wird es ratsam gewesen sein, die Aufnahme in die Gemeinde sofort zu vollziehen (vgl. die Erkl. zu den *ἰδιῶται* 14 16. 23); bei vielen (Nichtjuden und Nichtproselyten) war ein gewisses Maß vorhergehenden Unterrichts unumgänglich, vielleicht auch eine längere Beobachtungs- und Wartezeit. Je mehr die Taufe den Charakter einer enthusiastischen Handlung aus der Begeisterung des Moments heraus verlor zu Gunsten einer geregelten Gemeindeordnung, um so mehr wird sie sich von der eigentlichen Missionstätigkeit abgesondert haben. Die selbständig werdende Handlung aber wird allmählich auch eine reichere liturgische Ausstattung erhalten haben. Und so werden andere Funktionen und Fähigkeiten von dem Täufer erwartet sein, als von dem Missionar. Woraus hat nun P. entnommen, daß er nicht zum Taufen gesandt sei? Wie Gal 2 7ff. aus den Leistungen und Erfolgen auf die „Sendung" geschlossen wird, so wird P. jenes Urteil gefällt haben auf Grund der Beobachtung, daß die für einen Täufer wesentlichen Gaben ihm nicht zu Gebote standen. Der Geist Gottes, der in seiner fortreißenden Missions-Verkündigung so unverkennbar über ihn kam (I Th 1 5), ließ sich nicht spüren, wenn er eine Taufhandlung mit Anrufung und Weiheformeln zu leiten hatte – so hat er diese Tätigkeit andern überlassen. Wir bekommen hier einen eigentümlichen Beitrag zu seiner Charakteristik: ein Erweckungsprediger von Gottes Gnaden, aber kein Liturg.

Wie schon in dem »nicht gesandt zum Taufen« ein Seitenblick auf Apollos liegen kann, so noch deutlicher in der zweiten Negation »nicht mit Weisheitsrede«, in der unverkennbar sein missionarisches Charisma abgegrenzt wird gegen die Art eines anderen, für den *σοφία λόγου* charakteristisch ist[1].

Ob *οὐκ ἐν σ. λ.* zu *ἀπέστειλεν* oder zu *εὐαγγελίζεσθαι* gehört, kann kaum beantwortet werden; hätte P. eine enge Verbindung mit *εὐαγγ.* empfunden („ich sollte Ev. verkündigen nicht mit Weisheitsrede"), so hätte er wohl *μή* geschrieben (nach der Regel der *Κοινή*, daß bei allen Modi außer dem Indikativ *μή* steht, Blaß § 75, 1). Aber auch die Verbindung mit *ἀπέστειλεν* ist schwierig, denn P. will doch wohl nicht sagen: Christus hat mich bei der Sendung nicht mit *σοφία λόγου* ausgerüstet. Die Wortwahl dürfte rhetorische Gründe haben, es liegt eine Art Anaphora vor: *οὐ γάρ, οὐ*, zwei gleichlautende Zeilenanfänge. Die Verbindung aber ist locker: P. denkt gewiß auch noch an die Absicht, die Christus hatte, als er ihn sandte (*ἵνα . . . κενωθῇ*), aber formell beschreibt er mehr, wie sein *εὐαγγελίζεσθαι* nun wirklich beschaffen war: ich habe gepredigt *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου*. Das *ἐν* ist genau vergleichbar dem *οὐκ ἐν πειθοῖ σοφίας* 2 4, es bezeichnet die Art und Weise, die Form, in der das *εὐαγγελί-*

---

1. Lütgert bestreitet, daß der Abschnitt über die Weisheit der Verkündigung mit Rücksicht auf die Apollos-Partei geschrieben sei; er sieht auch hier schon die judenchristlichen Gnostiker bekämpft, wie in Kap. 8.

ζεσθαι auftritt. — Es ist nun Streit darüber, ob mit σοφία λόγου mehr auf die Form oder den Inhalt der Verkündigung gezielt werde, ob P. mehr die Verwendung rhetorischer Kunstmittel oder eine philosophische Beweisführung ablehne, ob σοφία oder λόγος der Hauptbegriff sei. Man kann nun schon aus 2 1 (οὐ καθ᾽ ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων) entnehmen, daß beide Begriffe dem P. dicht neben einander stehen; auch 2 4 (nach der LA: ἐν πειθοῖ σοφίας) ist deutlich, daß für P. das Rhetorische und das Dialektisch-Zwingende nahe bei einander liegen. Es ist also ziemlich einerlei, ob man σοφία λόγου versteht als eine Beredsamkeit, die von den Gedanken der Weisheit erfüllt ist, oder als eine Weisheit, die mit Beredsamkeit gepaart ist. Falsch ist nur, σοφία λ. als formale Technik zu verstehen, etwa als Geschicklichkeit oder Kunst der Rede, irreführend auch die Übersetzung „Wortweisheit", weil dadurch der Schein erweckt wird, als ob P. statt einer nur äußerlichen, auf rhetorische Effekte abzielende eine höhere, innerlichere Weisheit verkünden wolle. Aus 2 5 ergibt sich vielmehr, daß P. es ablehnt, den Glauben der Gemeinde auf menschliche Weisheit überhaupt begründen zu wollen. »Das Kreuz Christi würde entleert werden«, nicht etwa dadurch, daß es mit einer gewissen Kunst der Beredsamkeit verkündigt wird, sondern dadurch, daß man mit den Mitteln der Weisheit das seinem Wesen nach Irrationale als vernünftig nachzuweisen sucht. σοφία ist also der Hauptbegriff; wir umschreiben: „nicht in der Weise, daß ich die Verkündigung ausstattete mit Beweisen aus dem Arsenal der Weltweisheit, die ich mit den Mitteln der Rhetorik vortragen würde". Wir übersetzen: mit »Weisheitsrede«; dies ist zwar formell nicht ganz korrekt, aber sachlich trifft es die Meinung des Apostels.

P. bringt plötzlich und unvermittelt durch οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου ein Stichwort, von dem noch garnicht die Rede war und gewinnt damit das Thema des folgenden Abschnitts. Diese Art, „unhörbar", aber doch ziemlich ruckweise das Thema des Folgenden einzuführen, ist auch sonst ein stilistisches Mittel des P., vgl. Röm 1 16; Phl 1 20 u. 21. Schon der kleine, bei lautem Lesen deutlich spürbare Einschnitt vor οὐκ und die dadurch gegebene lebhafte Betonung des οὐκ weckt die Aufmerksamkeit — es muß wohl zwischen εὐαγγελίζεσθαι und σοφία λόγου ein merkwürdiges Verhältnis bestehen! Noch auffälliger, ja geradezu überraschend wirkt der Satz: »sonst würde ja das Kreuz Christi entwertet werden«![1]. War schon das befremdend, daß P. eine bei Hellenen so hoch angesehene Sache wie die Weisheit schroff ablehnt, so wirkt es verblüffend, daß durch sie das Heiligtum des Glaubens „entleert", seines kostbarsten Inhalts beraubt, also für das Heil unwirksam gemacht werden sollte (vgl. Röm 4 14; Gal 2 21). Es ist ein gegensätzliches Verhältnis zwischen σοφία und dem Kreuze Christi angedeutet: wie ist es gemeint? Diese Fragen beantwortet der folgende Abschnitt:

A. I. Das Evangelium und die Weisheit der Welt 1, 18 – 3, 23.

Daß dieser ganze Abschnitt unter dieser Überschrift zusammen zu fassen ist, obwohl einzelne Stücke sich von dem Thema zu entfernen scheinen, erhellt daraus, daß am Schluß noch einmal (3 18ff.) das Thema deutlich angeschlagen wird. Aber es gliedert

1. ἵνα ist streng genommen final; das dem P. anvertraute Evangelium hat mit der σοφία deshalb nichts zu tun, damit nicht . . . . Unsere Übersetzung schildert das finale Verhältnis — denn P. redet in Wahrheit nicht mehr von der göttlichen Absicht, sondern von der tatsächlichen Form seiner Predigt: dadurch ist eine nicht wünschenswerte Folge vermieden! „Das Kreuz Christi", nachdrucksvoll an den Schluß gestellt, setzt (wie Gal 5 11; 6 12. 14; Phl 3 18) in kräftiger Prägnanz das konkrete Einzelbild an Stelle des abstrakten Satzes, daß Christus uns zum Heile gestorben ist.

sich der Teil wieder in mehrere Unterteile: 1) 1 18–25 Das Wort vom Kreuze hat mit der Weisheit dieser Welt nichts zu schaffen. 2) 2 6–16 Zwar gibt es für die Verkündiger des Evangeliums eine Weisheit, die aber nur im Kreise der Geistbegabten verkündigt werden kann. 3) 3 1–17 Bekämpfung des Parteitreibens. Schlußwarnung vor dem Pochen auf Weisheit und der dadurch hervorgerufenen Menschenverehrung 3 18–23.

A. I, 1 Das Wort vom Kreuze hat mit der Weisheit der Welt nichts gemeinsam 1 18–25. Nicht bloß V. 18 ist Begründung des paradoxen 17. Verses, sondern dieser ganze Abschnitt. Denn V. 17 (Entleerung des Kreuzes Christi) wird im Grunde genommen erst in 25 wirklich erläutert, wozu alles Vorhergehende nur als Vorbereitung dient. Nun ist aber der Abschnitt wieder in drei Unterabschnitte gegliedert: Daß das Evangelium mit der Weisheit der Welt inkommensurabel ist, wird begründet: a) 1 18–25 statt der Weisheit hat Gott die „Torheit" des Wortes vom Kreuze als Mittel der Rettung der Menschheit dargeboten; b) 1 26–31 durch die Auswahl der Gemeindeglieder, die Gott getroffen hat, ist gezeigt, wie Gott die Weisheit dieser Welt gering achtet; c) 2 1–5 so hat auch P. bei seiner Predigt in Korinth darauf verzichtet, das Evangelium durch die Künste der Weisheit annehmbar zu machen. Man bemerke, wie die Abschnitte a) und c) in einem gewissen Parallel-Verhältnis stehen, während b) mehr eine episodische Einlage darstellt. Dies Dispositions-Schema (*αβα*) finden wir in diesem Brief ungemein häufig.

I 1 a) Die „Torheit" des Wortes vom Kreuze 1 18–25. Wenn P. die Auseinandersetzung mit den korinth. Parteien durch eine prinzipielle Erörterung über das Verhältnis des Evangeliums vom Kreuze zur Philosophie unterbaut, so hat das nur Sinn, wenn mindestens eine der Parteien auf das, was P. *σοφία* nennt, großes Gewicht gelegt hat. Daß dies die Apollos-Partei war[1], darf man von vorn herein annehmen; insbesondere erhellt es aus der merkwürdigen, nicht genug beachteten Erscheinung, daß P. sich hier nicht nur mit den eigentlich hellenischen (V. 22) Weisheits-Bestrebungen auseinandersetzt, sondern auch die Juden berücksichtigt (V. 23–24): er hat also nicht eine rein griechische Erscheinung im Auge, sondern ein Weisheitsstreben hellenischer Art, durch welches zugleich bestimmte jüdische Interessen befriedigt werden sollen. Mit welchem Recht freilich diese Verehrer der Weisheit sich auf Apollos berufen haben, steht dahin. Es ist kaum wahrscheinlich, daß Ap. diese starke Betonung der *σοφία* oder *γνῶσις* befürwortet hätte. Da V. 18 nicht eigentlich die genaue Begründung für V. 17b enthält, so ist *γάρ* hier nur ein Zeichen, daß eine längere, erläuternde Erörterung beginnt. Nur insofern liegt ein engeres Verhältnis zu V. 17 vor, als es ja zu dem soeben angedeuteten gegensätzlichen Verhältnis zwischen Kreuz Christi und *σοφία* vorzüglich paßt. Jetzt heißt es, daß der *λόγος*, der diesen Inhalt hat (vgl. II 5 19: *τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*), nämlich das Kreuz (zum Artikel vgl. Blaß § 47, 7), das gerade Gegenteil von *σοφία* ist, – nämlich *μωρία* – er ist mit ihr völlig inkommensurabel; es

1. Nach Lütgert ist es die pneumatisch-gnostische Christus-Partei (s. d. Einleitung).

wäre also ein aussichtsloses, ja verderbliches Unternehmen, das Kreuz Christi mit den Mitteln der σοφία rechtfertigen zu wollen, denn wenn es scheinbar gelungen wäre, so müßte man befürchten, daß bei dieser Beweisführung etwas ganz anderes daraus geworden wäre. μωρία sagt P., natürlich zunächst vom Standpunkt derjenigen aus, die eine neue religiöse Botschaft nur dann annehmen zu können glauben, wenn sie sich als eine σοφία, als eine neue Philosophie darstellt. Ihnen muß die Verkündigung von einem am Kreuze hingerichteten Gotte oder Gottessohn und von einem Heil, das dieser beschafft hätte, als Widersinn und Lächerlichkeit erscheinen. Aber der lebhaft erregte Apostel spielt im folgenden mit dem Ausdruck μωρία[1] in verschiedener Weise; einerseits spricht er dieser Urteilsweise ihr eigenes Urteil, in dem er sagt V. 18a, daß nur Verlorenen das Wort vom Kreuz als μωρία erscheinen könne, andererseits greift er dies beschimpfend gemeinte Wort als einen Ruhmestitel auf: gewiß, Torheit, da eben die Weisheit nicht zu brauchen war (V. 20f.), und schließlich mündet er darin aus, daß diese „Torheit", die immer noch weiser ist als menschliche Weisheit (V. 25), die wahre „Weisheit" ist, weil sie eben die σωτηρία wirklich bietet (V. 18b. 21b. 24. 30). — **V. 18** Dem kraftvollen antithetischen parallelismus membrorum entspricht das bei P. seltene (Blaß § 77, 12) μέν-δέ. »Den Verlorenen (15 18; Röm 2 12) — den Geretteten« — wir können nicht anders übersetzen, da uns ein part. praes. pass. fehlt; aber die griech. Nuance des Präs. können wir damit nicht ganz wiedergeben.

Die aus der Urgemeinde überlieferte Grundanschauung von der σωτηρία bei P. ist, daß sie beim Gericht eintreten wird; als Errettung vom Zorn (Röm 5 9; I Th 1 10), zum ewigen Leben (vgl. W. Wagner, Über σώζειν u. s. Derivata im NT, ZnW VI, 205ff. 1905). Darum redet P. normaler Weise vom σώζεσθαι im fut. (Röm 5 9f.; 10 9. 13; 11 26; I Kor 3 15). Wie Röm 8 24 (τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν) zeigt, ist P. sich bewußt, uneigentlich, antezipierend zu reden, wenn er das gerettet sein als eine bereits erlebte Erfahrung der Christen hinstellt. Hier redet jene kühn vorwegnehmende Begeisterung des Glaubens, die durch die ganze paulinische Frömmigkeit hindurchgeht. Aber im allgemeinen liegt für die Frömmigkeit des P. die letzte Entscheidung über das Heil auch der Gemeindemitglieder noch in der Zukunft; dadurch daß sie getauft sind, haben sie zwar eine gewisse Hoffnung auf das Heil, aber sie sind damit noch nicht zur vollen σωτηρία hindurchgedrungen (Röm 13 11). Es ist daher eine übertriebene Steigerung, die nicht echtpaulinisch empfunden ist, wenn Eph 2 5. 8 und Tit 3 5 die Errettung mit der Taufe, mit der Aufnahme in die Gemeinde bereits vollendet erscheint. Hier herrscht bereits die Vorstellung von der Kirche als einer das Heil gewährleistenden Anstalt. An diesen „kirchlichen" Sprachgebrauch streift es, wenn P. gelegentlich, in der Redeweise des Missionars, davon redet, daß er einzelne Menschen durch seine Tätigkeit zu „retten" hofft (Röm 11 14; I Kor 9 22; vgl. I Kor 7 16) vgl. den techn. Missionsausdruck κερδαίνειν I Kor 9 22 oder unser „bekehren". — Anders steht es mit unserm Präs. (vgl. I Kor 15 2). Daß hier die „künftige, ganz gewisse messianische Heilsrettung vergegenwärtigt werde" (Hnr.), wird zwar häufig angenommen, ist aber recht zweifelhaft. Man hat, wie an andern Stellen, z. B. I Kor 3 13 (ἀποκαλύπτεται) mehr den Eindruck eines zeitlosen „Präsens des Lehrsatzes", das gerade bei eschatologisch-apokalyptischen Sätzen und Begriffen (z. B. ὁ ἐρχόμενος Mt 11 3; ἔρχεται Mt 17 11; ἀποκαλύπτεται Lk 17 30) gerne vorkommt. In ähnlichem Sinne wird

1. Epikt. II, 20, 25 [nach Epikur?]: λάβε οὖν πῶς ἡ δικαιοσύνη οὐδέν ἐστι, πῶς ἡ αἰδὼς μωρία ἐστι . . .

Cf 13 23 *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι* eine eschatologische Frage erörtert, hier steht durchaus nicht das Präs. für Fut. So ist auch fraglich, ob *οἱ ἀπολλύμενοι* (Moulton, p. 114) „die Vollendung des Prozesses der Vernichtung einschließt", wie Cf 15 17, so daß es hier bedeuten würde: „diejenigen, welche mit völliger Sicherheit dem Untergang oder der Rettung entgegengehen". Aus Apg 2 47 könnte man eine derartige Ansicht entnehmen; an unserer Stelle aber tut man am besten, von einem futurischen Sinn ganz abzusehen und in den Partizipien (wie II 2, 15; 4, 3) lediglich eine ganz allgemeine zeitlose Angabe der Kategorie zu sehen; es sind Typen aus der eschatologischen Dogmatik. Die Zeugen, welche *ἡμῖν* lesen oder einschieben (es fehlt in FG d e f g r fu am Latt.), wollen den allgemein gehaltenen Gedanken zu einem persönlichen Bekenntnis des P. umgestalten: was von den *σωζόμενοι* überhaupt gilt, das haben wir an uns erfahren. Sachlich trifft diese LA den Sinn des P., es ist aber kaum anzunehmen, daß das *ἡμῖν*, wenn es dagestanden hätte, wieder hätte verschwinden können.

Das Wort vom Kreuze ist für die *σωζόμενοι* »ein Machterweis Gottes«. Der Ausdruck wie V. 24 und Röm 1 16. An unsrer Stelle sollte man als Gegensatz zu *μωρία σοφία* erwarten, *δύναμις θεοῦ* wirkt also überraschend. Bei den *ἀπολλύμενοι* kann er ja nur davon reden, wie ihrem verkehrten und oberflächlichen Urteil (dies die Bedeutung des Dativs im 1. Gliede, vgl. Blaß § 37, 3) das Wort vom Kreuze erscheint, bei den *σωζόμενοι* handelt es sich garnicht mehr um die Frage, ob jener *λόγος* Torheit oder Weisheit sei, denn sie haben sich ja schon für ihn entschieden, haben die Probe gemacht und die Erfahrung, was der Inhalt der Verkündigung für sie praktisch bedeutet (in diesem 2. Gliede hat also der Dativ einen kräftigeren Sinn als im 1.). Darum wählt P. hier den Ausdruck *δύναμις θεοῦ*. Unzureichend ist die Übersetzung „Kraft Gottes" — denn es handelt sich nicht um eine ruhende Kraft, sondern wie in den Evv., wo die Taten Jesu *δυνάμεις* heißen, um einen tatsächlichen „Erweis seiner Macht". Für die *σωζόμενοι* nun ist der Kreuzestod Christi nicht ein Zeichen der *ἀσθένεια* Gottes oder Christi (V. 25b; II 13, 4), kein Unterliegen, sondern ein Erweis von Gottes gewaltiger Macht; haben sie doch durch den Kreuzestod Jesu „Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung" (V. 30) empfangen, und sind aus der Herrschaft der Dämonen erkauft (6 20; 12 2).

Der Ausdruck hat wohl noch eine besondere Bedeutung. Nach A. Dieterich (Mithras-Liturgie p. 46 Anm. 1) bezeichnet er bei den griech. Ärzten d. Heilkraft der Arzneien, dann die Arzneien selbst (Plut. quaest. sympos. IV, 1, 3 p. 663 C: *Τὰς βασιλικὰς καὶ ἀλεξιφαρμάκους ἐκείνας δυνάμεις, ἃς „θεῶν χεῖρας" ὠνόμαζεν Ἐρασίστρατος*) und später alle „Heilkraft der Zaubersprüche und Zauberaktionen, der Gebete und d. religiösen Rituale und dann all diese Dinge selbst". Der Pariser Zauberpapyrus, den Dieterich als eine Mithras-Liturgie erläutert hat, enthält eine „Anweisung" zur Erlangung d. Wiedergeburt; diese heißt *δύναμις*. Der Astrologe Vettius Valens braucht *δύναμις = ἀγωγή*, Anleitung = *μέθοδος*; vgl. Schenkls Epiktet. gr. Ausg. p. 488. Wie also Röm 1 16 *δύναμις εἰς σωτηρίαν* eine kraftvolle, erfolgreiche „Anweisung z. Heil" bedeutet, so wäre hier das Kreuz Christi geradezu als ein gewaltiges, erprobtes Mittel gedacht, das Gott den *σωζόμενοι* verliehen, um sie aus der Macht der Dämonen zu befreien.

Wir haben zur Erklärung von V. 18 die Verse 22—25. 30 vorgreifend herangezogen. Der Leser aber, der diese Entfaltung des Gedankens noch nicht kennt, muß den Eindruck einer starken Paradoxie haben: das Kreuz Christi, den Hellenen lächerlich und verächtlich, den Juden kläglich und läster-

lich — eine Wundertat Gottes! Die verblüffende Wirkung dieses Gedankens wird auch einstweilen nicht gehoben — es folgt zunächst ein kleines

Zwischenstück V. 19. 20, das eigentlich nicht an V. 18, sondern an den aus V. 17 nachklingenden Gedanken anknüpft, daß die *σοφία* bei dem Evangelium vom Kreuz Christi keine Rolle spielt. Zunächst beruft sich P. auf die Schrift — um so angemessener, wenn er sich hier mit der schriftkundigen Apollos-Partei auseinandersetzt. Gott selber hat im Voraus erklärt: »Die Weisheit der Weisen will ich vernichten und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen« (Jes 29 14)[1]. Die historische Bedeutung des Jesaja-Wortes kommt hier nicht in Betracht, der Grundtext kümmert uns nicht, da P. lediglich die LXX zitiert und das Wort als eine Weissagung auf diese letzte Zeit liest. In wiefern hat denn Gott die Weisheit vernichtet, verworfen, beseitigt? Die Antwort liegt in dem parallelen Ausdruck *ἐμώρανεν τ. σοφίαν τ. κ.* V. 20, *ἵνα καταισχύνῃ τ. σοφούς.* Gott hat sie bei seiner Heilsveranstaltung als überhaupt nicht vorhanden betrachtet. Dies wird V. 20 lebhaft veranschaulicht. Höhnend klingt die dreifache Anaphora (*ποῦ*), drei Fragen, deren Umfang und Kraft sich steigert; sie füllen die 1. Zeile eines parall. membr.; die 2. beginnt mit lebhafter Antithese des *οὐχὶ ἐμώρανεν* zu *σοφός*; die Zeilenschlüsse korrespondieren[2]. In den rhetor. Fragen ist nicht, wie man denken sollte, darauf hingewiesen, daß die Weisheit der Welt, auf die Probe gestellt, versagt, daß kein Weiser sich gefunden hat, der helfen könnte, sondern daß Gott die Weisheit völlig ausgeschaltet hat; er allein ist der Handelnde: er hat die Weisheit durch sein völliges Ignorieren zur Torheit gestempelt: *μωρὰν ἔδειξεν οὖσαν πρὸς* (im Vergleich mit) *τὴν τῆς πίστεως κατάληψιν* (Chrys.).

μωραίνειν, im klass. Griech. eigentlich töricht sein oder handeln (Xen. mem. I, 1, 11) hat in LXX und NT die transitive (hiphil.) Bedeutung: töricht machen oder wenigstens im Passiv.: töricht sein oder werden; z. B. Jes 19 11 *καὶ μωροὶ ἔσονται οἱ ἄρχοντες Τάνεως, ἡ βουλὴ αὐτῶν μωρανθήσεται*; II Sam 24 10. Kann man Röm 1 22 noch zweifeln, ob das Pass. nicht im Sinne einer Verblendung durch Gott gemeint ist, so ist diese Deutung an unserer Stelle (Hofm.) völlig ausgeschlossen; denn daß Gott die Weisheit der Heiden „zur Erkenntnisunfähigkeit gemacht" habe, liegt ganz fern. *μωραίνειν* ist hier deklarativ gebraucht, wie oft *καθαίρειν, ἁγιάζειν, δικαιοῦν*. Ist dies ein Hebraismus? — Die Parallelen bei Hnr.: Hor. Od. I, 34, 2 insaniens sapientia; Clem. Protr. V, 3 (Stählin) *σοφίᾳ ἀσόφῳ τὴν ὕλην προσκυνήσαντες*; Luc. Alex. 40 *μωρόσοφοι* enthalten eine etwas andre rhetor. Nuance, sie reden von einer Weisheit, die in Wahrheit Torheit ist; diese Wendung findet sich deutlich erst 3 19. — Die Fragen des P. erinnern an alttestamentliche Stellen, wie Jes 19 12 *ποῦ εἰσίν οἱ σοφοί σου*;

---

1. P. weicht in einigen Punkten von LXX ab. Statt *ἀθετήσω* haben LXX *κρύψω*; dies war für den Gedankengang des P. völlig ungeeignet. Ob er es mit Bewußtsein durch *ἀθετήσω* ersetzt hat, oder ob ein anderer LXX-Text vorliegt, können wir nicht sagen. — *σοφία* und *σύνεσις* hinsichtlich ihrer Bedeutung unterscheiden zu wollen etwa als „Inbegriff aller wirkenden Geisteskräfte" von einer „besonderen Äußerung derselben" (Hnr.), ist bei einem synonymen par. membr. unangebracht. In LXX kommen beide Begriffe öfter neben einander vor (Dtn 4 6; II Chr 1 10f.; Prv 4 5; Jes 11 2, meist = חָכְמָה und בִּינָה (תְּבוּנָה), so auch Kol 1 9 (Mt 11 25 = Lk 10 21: *ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν*).

2. Daß in der 2. Zeile das *τούτου* fehlt, ist rhetorisch feiner als die klappernde Conformation (D ᶜ EFG אᶜ L).

Jes 33 18 *ποῦ εἰσίν οἱ γραμματικοί; ποῦ εἰσίν οἱ συμβουλεύοντες*[1]; das *μωραίνειν τὴν σοφίαν* an Jes 44 25 *ἀποστρέφων φρονίμους εἰς τὰ ὀπίσω καὶ τὴν βουλὴν αὐτῶν μωρεύων.* Ob dem P. diese Stellen vorgeschwebt haben oder eine ähnliche aus einem unbekannten Apokryphon, sei dahin gestellt. — Denkt P. bei *σοφός, γραμματεύς, συνζητητής* an bestimmte Erscheinungen? Nach Joh. Lightfoot (unter Berufung auf Abodah sarah fol. 5, 1) wären dies drei Bezeichnungen für jüdische Schriftgelehrte חָכָם, סוֹפֵר, דּוֹרֵשׁ oder דַּרְשָׁן, und jedenfalls führt das bei P. nie wieder vorkommende *γραμματεύς* auf jüdische Schriftgelehrsamkeit; der griech. *γραμματεύς* (Apg 19 35 Stadtsekretär) ist ein Beamtentitel. Dagegen lassen sich *σοφός* und *συνζητητής* (das Wort bisher nur hier nachgewiesen und in der hiervon abhängigen Stelle Ign. Eph. 18 dagegen *συνζητεῖν* Mk 8 11; 9 14; *συνζήτησις* Apg 15 2. 7; 28 29) Disputator „mit dem Nebenbegriff des Streitsüchtigen" (Hnr.), „Klopffechter", natürlich ebenso gut auf griechische Philosophen und Sophisten beziehen. Und sachlich denkt P. natürlich an solche in erster Linie. Es ist aber (wegen des jüdischen *γραμματεύς*) nicht unwahrscheinlich, daß P. hier in engerer oder lockerer Anlehnung an eine altt. oder jüdische Stelle eben beide Kategorieen, Vertreter jüdischer und griechischer Weisheit neben einander nennen will.

τοῦ αἰῶνος τούτου gehört sprachlich-rhetorisch nur zu *συζ.*; aber sachlich kann man *σοφ.* und *γραμμ.* mit darauf beziehen. Denn die Worte enthalten ein Werturteil; sie sind keineswegs das Objekt zu dem in *συνζητητής* liegenden Verbalbegriff (Hnr.), — der dann übrigens nicht in dem Disputieren sondern in dem Erforschen liegen müßte, gegen den neut. Sprachgebrauch — sondern der Parallelismus mit *σοφία τοῦ κόσμου* erfordert auch für *τ. αἰῶνος τούτου* einfach die Bedeutung der inneren Verwandtschaft und Zugehörigkeit: diese (Weisen und) Disputatoren gehören ihrem ganzen Wesen nach diesem Aion an, wie die Weisheit dem Kosmos angehört.

ὁ αἰὼν οὗτος (vgl. 2 6. 8; 3 18; II 4 4) ist zunächst ein zeitlicher Begriff, diese Weltzeit im Gegensatz zu dem kommenden messianischen Zeitalter (*ὁ αἰὼν ὁ μέλλων*; הָעוֹלָם הַזֶּה und הַבָּא) vgl. hierüber Schürer II[3], 545; Bousset[2] 278 ff. Aber, wie namentlich aus dem 4. Esra-Buch (7 50; 4 11) zu ersehen ist, wandelt sich im Spätjudentum der Begriff des „Weltalters" in den der „Welt"; an Stelle der Vorstellung des Zeitmaßes, die zwar noch nachwirkt, aber doch zurücktritt, herrscht vor die eines Weltsystems oder eines Organismus, der (nach II Kor 4 4) unter der Herrschaft des Teufels und seiner Geister (I Kor 2 6. 8) steht. Ursprünglich ist der *αἰὼν μέλλων* ganz zukünftig, und solange der *αἰὼν οὗτος* währt, ist von jenem noch keine Spur vorhanden. In dem Maße aber, als der Gegensatz nicht mehr bloß zeitlich, sondern qualitativ gefaßt wird (die Welt des Teufels und die Welt Gottes; die gegenwärtige Welt der Sünde und des Todes und die zukünftige der Gerechtigkeit und des Lebens), ergibt sich die Möglichkeit, beide nicht mehr auf einander folgend sondern in gewisser Weise gleichzeitig zu denken; die „zukünftige" Welt ist die obere, himmlische, und sie ragt schon in die gegenwärtige mächtig und bedeutsam hinein. Überall wo der Geist Gottes in den Menschen Wohnung genommen und das Werk der Verwandlung und des Lebens begonnen hat, da sind die Kräfte der zukünftigen Welt tätig (Hbr 6 5). In diesem qualitativen Sinne redet P. hier vom *αἰὼν οὗτος*: die Weisheit jener Weisen (2 6) gehört ihrem ganzen Wesen nach dieser Welt an Jak 3 15; sie ist völlig wesensverschieden von der *θεοῦ σοφία* 2 6—15. Ganz dasselbe bedeutet in V. 20 b *ἡ σοφία τοῦ κόσμου*, auch wenn hierbei *τούτου* fehlt. P. hätte auch *τοῦ κόσμου τούτου* schreiben können (wie 3 19; 5 10; 7 31), aber denselben Sinn hat auch das bloße *κόσμος*, d. i. nicht nur die „profane, nichtchristliche Menschheit" (Hnr.) (diese Bedeutung in V. 21), sondern es ist das ganze System dieser von Gottes Geist unberührten (2 12), dem Gericht (11 32), dem Untergange (7 31) geweihte Welt, der die Christen innerlich nicht mehr angehören (Gal 6 14; Kol 2 20).

Vgl. A. Ritschls Artikel „Welt" in RE[3] 20, S. 85 ff., ferner „Welt" in Guthes

1. Epikt. III 10, 16: *ποῦ οὖν ἔτι καιρὸς τοῦ φοβεῖσθαι; ποῦ ἔτι καιρὸς ὀργῆς; ποῦ φόβον περὶ τῶν ἀλλοτρίων;*

KBWB und Dalman, Worte Jesu I, 132 ff. Die Geschichte des Wortes und Begriffes bedarf einer neuen Untersuchung im weitesten sprach- und religionsgeschichtlichen Sinne.

V. 21 begründet, wie Gott auf diesen absonderlichen Weg gekommen ist: die Welt hat von ihrer Weisheit nicht den rechten Gebrauch gemacht. *ὁ κόσμος* ist wie ein denkendes Subjekt behandelt, also = Menschheit. Daß sie Gott nicht erkannt habe (Gal 4 8), steht formell im Widerspruch zu Röm 1 21; sachlich ist kein Unterschied, denn dort will P. sagen: das Wesen Gottes liegt in der Schöpfung offen zu Tage; hier ist mit *οὐκ ἔγνω* mehr als ein objektives Kennenlernen gemeint, die Menschheit hat kein religiöses Verhältnis zu Gott gewonnen (vgl. 8 3), es entspricht also dem *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν* in Röm 1 21. Pointiert ist das Nebeneinander *ἐν τ. σοφίᾳ τ. θ. . . διὰ τ. σοφίας*: *ἐν* kann hier (Blaß § 41, 2) nur bedeuten „an" (vgl. Lk 24 35; I Joh 2 3); die *σοφία τ. θεοῦ* (in der Schöpfung) ist das Gebiet, auf dem die *σοφία* der Menschen sich hätte betätigen sollen[1]. Dies Wortspiel erklärt sich begriffsgeschichtlich aus dem Sprachgebrauch der Weisheitsbücher, wo *σοφία* bald die göttliche Eigenschaft oder Betätigung (oder auch ein Mittelwesen oder eine Weltkraft), bald ein Besitz, eine Befähigung, ein Bestreben der Menschen ist; vgl. namentlich JSir 1 9f. *κύρ. ἔκτισεν αὐτὴν κ. ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ . . κ. ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτήν* und Sap Sal 7. 8. — Da nun aber dies zu erwartende Erkennen nicht eingetreten ist, so hat sich Gott zu einer ganz andern Weise der Rettung entschlossen. *εὐδοκεῖν* wird Röm 15 26 f.; I Th 2 8 auch von menschlichen Willens-Entschlüssen gebraucht (von göttlichen Gal 1 15; Kol 1 19), es ist also das Moment des gnädigen Entschlusses nicht angedeutet. Eher könnte man heraushören, daß Gott auch anders hätte handeln können, aber es hat ihm nun einmal so gefallen. Aber P. bezeichnet diesen Willen und Heilsweg als etwas Neues, das durch das Versagen der früheren Mittel notwendig geworden ist. Dieselbe Betrachtungsweise liegt auch in Röm 1 – 3 zu Grunde. Es liegen bei P. zwei im Grunde unvereinbare Gedankengänge bei einander: der hellenistische, auch in Sap Sal vertretene, wonach es möglich ist, aus der Erkenntnis der göttlichen Schöpfungs-Offenbarung das Heil der Gottes-Erkenntnis zu gewinnen und die jüdisch-christliche, wonach die vormessianische Welt des Heils entbehren mußte, das in Christus erst als etwas völlig Neues erschienen ist. — Die Wortstellung ist pikant: dem *τὸν θεόν* am Schlusse des ersten Gliedes entspricht das *ὁ θεός* am Anfang des zweiten: an Stelle der auf Gott zielenden Bestrebungen der Menschen hat Gott selbst die Initiative zum Heil ergriffen. Ferner entspricht *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος* der *σοφία* im ersten Gliede. Und zwar entspricht es klanglich dem *διὰ τῆς σοφίας*, logisch dem *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ*. Der objektiv vorliegenden Weisheits-Offenbarung korrespondiert die jetzt dargebotene *μωρία τοῦ κηρύγματος*. Hier tritt die Paradoxie des paulinischen Gedankens

1. Thdrt.: *δύο σοφίας λέγει θεοῦ . . μίαν . . τὴν τοῖς ἀνθρώποις δεδομένην, δι' ἣν λογικοί τέ ἐσμεν . . . κ. θεὸν γνῶναι δυνάμεθα· δευτέραν δέ, τὴν ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένην.*

packend hervor. Fast klingt es lästerlich, daß Gott, um die Menschen zu retten, Torheit angewandt habe: die in dem *κήρυγμα* vom Kreuze (V. 18) enthaltene oder (besser) die ihm eignende *μωρία* – so redet P. aus dem Sinne der *ἀπολλύμενοι* (V. 18); er wird diesen befremdenden Ausdruck V. 23ff. näher erläutern. – Dem Versagen der menschlichen Weisheit steht kraftvoll gegenüber, daß Gott die Menschen, die selber nicht zum Heil kommen konnten, zu retten beschlossen hat. In diesem Wort ist die gegenwärtige Krisis der Welt gekennzeichnet – es ist Gefahr im Verzuge, und es gibt nur noch das eine Mittel, daß Gott selbst aus dem Verderben herausreißt – nun nicht, wie man nach dem Parallelismus erwarten sollte: *τὸν κόσμον*, sondern nur *τοὺς πιστεύοντας*. Diese überraschende Abweichung von der genauen Korrespondenz bedeutet einerseits eine Einschränkung: nicht die ganze Menschheit, sondern nur einen Teil; zugleich aber ist hiermit die Bedingung angegeben, unter der allein die Rettung erfolgen kann (vgl. Röm 1 16 *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*); der „törichte" Inhalt der Botschaft kann nur den vom Verderben retten, der sie sich sagen läßt, der sich das angebotene Heil, so wie es geboten wird, ohne Einwände und Zweifel schenken läßt und sich gehorsam beugt unter die damit verbundenen Forderungen. Nur durch solche Umschreibung kann man sich klar machen, was P. bei dem abgeschliffenen Worte *πιστεύειν* empfunden hat. In diesem Sinne aber ist *πιστεύειν* nun auch der entscheidende Gegensatz zu dem „Erkennen vermittelst der Weisheit".

Eine merkwürdig falsche Deutung bei Rückert und J. B. Lightfoot: *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ* soll wegen der Voranstellung und wegen der Korrespondenz zu *ἐμώρανεν* bedeuten: es sei eine Veranstaltung der göttlichen Weisheit, also eine Art Verstockung gewesen, daß die Welt Gott nicht erkannt habe. Aber diese Deutung des *ἐν* = auf Grund (was etwa mit *κατὰ τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ* ausgedrückt worden wäre) ist nicht überzeugend. Die Voranstellung von *ἐν τ. σ. τ. θ.* ist veranlaßt durch den Gegensatz zu *τ. σοφ. τ. κόσμου* (V. 20); außerdem hat der Verf. wohl eine Trennung von *διὰ τ. σοφ.* beabsichtigt. Schließlich wird bei jener Deutung die Kraft des *ἐπειδή* und des *εὐδόκησεν* geschwächt. Wenn schon jenes Nichterkennen eine göttliche Fügung ist, so ist nicht einzusehen, wie Gott dadurch zu einem neuen Entschluß veranlaßt werden konnte.

V. 22–24 Diese zusammengehörigen Sätze nehmen in Form einer Begründung, insbesondere der paradoxen Zusammenstellung *διὰ τῆς μωρίας – σῶσαι*, den Gedanken von V. 18 wieder auf. V. 22 schildert den Hintergrund der Welt-Werturteile, auf dem sich das *κήρυγμα* als töricht (oder Torheit enthaltend) abheben mußte, während V. 23f. in der Weise von V. 18 das *κήρυγμα* selber in seiner Wirkung auf den *κόσμος* wie auf die Christen schildern.

V. 22 *ἐπειδή* ist hier nicht eigentlich kausal gebraucht (es würde der Hauptsatz fehlen), sondern (ähnlich wie *διότι* Röm 1 19. 21) „locker subordinierend" (Blaß § 78, 6), d. h. einfach = denn. Dem *δέ* in V. 23 sollte eigentlich hier ein *μέν* entsprechen, dies fehlt aber wie so oft bei Paulus. Das *καί – καί* (FG und lat. Väter lassen das erste *καί* weg) faßt Juden und Hellenen zur Einheit des *κόσμος* (V. 21) zusammen; damit ist aber nicht gesagt, daß P. in V. 21 bereits an die Juden mitgedacht habe: wahrscheinlich stehen ihm dort, ebenso wie Röm 1 18ff., nur die Heiden vor Augen.

Es ist nun überhaupt merkwürdig, daß P. die Juden hier erwähnt und mit den Heiden zusammenfaßt, wo ja der ganze Abschnitt auf den Gegensatz der *μωρία* des Evangeliums und der *σοφία* angelegt ist, der doch aus dem Sinne der Heiden und nicht der Juden empfunden zu sein scheint. Unser Satz will von Haus aus die Juden und die Heiden in ihrer verschiedenen Geistesart unterscheiden; hier aber will er sie zusammen dem Evangelium gegenüber stellen. Es muß ein Gesichtspunkt vorhanden gewesen sein, unter dem Juden wie Heiden als Vertreter der *σοφία* und Gegner der *μωρία* zusammengefaßt werden konnten. Möglich ist, daß der Gedanke an Apollos und seiner Weisheit eingewirkt hat. Denn seine Methode wird nicht nur darauf abgezielt haben, den Griechen das Evangelium rational verständlich zu machen, sondern ganz besonders auch darauf, für die (hellenistischen) Juden durch einen eleganten Schriftbeweis das Ärgernis des Kreuzes zu beseitigen und das Verlangen nach beweisenden *σημεῖα*, sei es durch Erzählungen aus dem Leben Jesu (etwa im Stile der johanneischen *σημεῖα*) oder auf andere Weise zu befriedigen. — Der Artikel fehlt vor *Ἰουδ.* und *Ἑλλ.* wie 10 32; 12 13, ohne daß man deshalb übersetzen müßte „Leute wie die Juden" vgl. 9 20, wo P. ganz zwanglos zwischen *τοῖς Ἰουδ.* und *Ἰουδ.* wechselt. Statt *σημεῖα* haben einige Zeugen (L min arm) den Singular, wahrscheinlich, weil den Abschreibern das Verlangen nach *σημεῖα* im allgemeinen nicht verwerflich erscheinen konnte, da ja Zeichen und Wunder etwas Wesentliches am Evangelium zu sein schienen. Dagegen erinnerte man sich an die Erzählung der Evangelien, in der die Forderung eines Zeichens getadelt wird. Noch immer verlangen[1] die Juden zur Beglaubigung ein solches überwältigendes (Himmels-) Zeichen. Aber P. hat nach überwiegender Bezeugung den Plural geschrieben; er sieht also das Zeichen fordern als etwas für die Juden Charakteristisches an. Sehr merkwürdig ist nun, daß er nicht sagt, auch dieser Forderung könne das Evangelium entsprechen, sei es durch Hinweis auf die *τέρατα καὶ σημεῖα* Jesu und seiner Jünger, sei es vor allem durch die Verkündigung der Auferstehung Christi. Nirgends im NT wird die Auferstehung Christi als ein *σημεῖον* bezeichnet, offenbar weil diese Gottestat etwas viel Höheres ist als die Kategorie der *σημεῖα*. Immerhin müßte doch dem wunderlüsternen Judentum dies Gewaltige genügen. Aber P. denkt in diesem Zusammenhang offenbar garnicht an die Auferstehung Christi. So wichtig sie ihm ist (vgl. I Kor 15 12—20) — sie ist ja erst die krönende Vollendung des Kreuzestodes —, das eigentlich Wunderbare und die Hauptsache am Evangelium ist sie ihm eigentlich nicht; das ist und bleibt das Liebesopfer des vom Himmel gekommenen Gottessohnes, der mit der Auferstehung nur in seine göttliche Sphäre zurückversetzt ist. Darum kommt sie ihm hier nicht in den Sinn, wo er das Unerhörte, Paradoxe, dem gewöhnlichen Menschenverstand Anstößige am Evangelium in den Vordergrund rücken will[2].

---

1. *αἰτεῖν* meist im NT bitten; vgl. Jes 7 11: *αἴτησαι σεαυτῷ σημεῖον.*

2. *ζητεῖν* kann ebensowohl bedeuten, daß der Hellene für seine Person kein höheres Interesse hat, als die Weisheit (Herod. IV, 77: *Ἕλληνας πάντας ἀσχόλους εἶναι πρὸς πᾶσαν σοφίην*), als daß sie (von einer neuen geistigen Erscheinung, wie es

V. 23 *ἡμεῖς*, natürlich nicht schriftstellerischer Plural (vgl. das Ich in V. 14–17), soll nach der herrschenden Auslegung die apostolischen Genossen des P. (insbesondere den Silvanus und Timotheus II Kor 1 19) mit umfassen; aber wegen des Gegensatzes zu Juden und Hellenen scheint P. sich hier mit dem ganzen tertium genus der Menschheit zusammen zu fassen, in dessen Namen er mit seinen Genossen die Botschaft in die Welt trägt[1]. Den Inhalt der Botschaft bezeichnet P. (dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* 1 18 entsprechend) gewollt einseitig mit *Χριστὸν ἐσταυρωμένον*. Man streitet, ob man übersetzen soll: „einen gekreuzigten Messias" (Luther: den gekreuzigten Christ) oder „Christus als Gekreuzigten". Das Fehlen des Artikels vor *Χριστόν* kann nicht zum Beweise der 1. Auffassung angeführt werden (vgl. V. 17), höchstens das unmittelbar folgende *Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον*. Für die Juden war in der Tat ein gekreuzigter Messias eine contradictio (Lightfoot). Aber damit ist nicht gesagt, daß P. selber *Χρ.* hier als nomen apellativum statt als nomen proprium empfunden hat; und ob er erwarten konnte, daß seine Leser das Wort hier anders verstehen würden als in V. 17? Außerdem soll doch der Inhalt der Predigt auch den Heiden (wenn auch in andrer Weise) anstößig sein; sie aber haben an dem Messias-Begriff kein Interesse. Schließlich liegt es bei der Wiederaufnahme des Namens V. 21 näher, ihn als Eigennamen zu fassen.

Das bisher nur in LXX und NT nachgewiesene, dann im kirchl. Sprachgebrauch häufige *σκάνδαλον* bedeutet wie das klass. *σκανδάληθρον* (Aristoph. Ach. 687) ursprünglich Falle, Fallstrick oder auch Hindernis (z. B. Lev 19 14 *ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προσθήσεις σκάνδαλον*). Diese bildliche Bedeutung wird z. B. Sap Sal 14 11 (*εἰς σκάνδαλα ψυχαῖς ἀνθρώπων καὶ εἰς παγίδα ποσὶν ἀφρόνων*), auch noch Röm 9 33 empfunden. Aber schon Röm 14 13 tritt das Bild hinter der technisch-religiösen Bedeutung zurück, und die Existenz des Verbums *σκανδαλίζειν* zeigt vollends, daß die Metapher ein abgeschliffener religiös-ethischer Begriff geworden ist, den man je nach dem Zusammenhang ganz verschieden übersetzen muß: in Sünde verstrickt werden (Mt 5 29; I Kor 8 13), Anstoß nehmen an (Mt 11 6), irre werden an (Mt 13 21), geradezu abfallen (Mt 26 31. 33), sich ärgern (II Kor 11 29); *σκάνδαλα* Verführer (Mt 13 41), Greuel (Röm 16 17). Hier an unserer Stelle tritt der technische, missionarische Terminus besonders deutlich hervor (Gal 5 11).

Das Kreuz oder die Kreuzigung Christi ist ein Umstand, der bei den Juden äußerstes Befremden hervorruft und sie hindert, dem Evangelium sich zu beugen; wir übersetzen: Anstoß, dieselbe Metapher wie im Griechischen. Denn die Juden müssen, ihrer mechanischen Vergeltungstheorie gemäß, den am Schandpfahl Hingerichteten als einen von Gott geächteten Verbrecher beurteilen, und müssen es als Lästerung empfinden, wenn die Christen ihn für

---

das Christentum ist) vor allem verlangen, daß sie „Weisheit" biete und in Form einer Philosophie auftrete. – In *Ἕλληνες* schlägt für P. (vgl. Röm 1 16) nicht sowohl das sprachliche oder nationale Moment vor, als das religiöse; Grieche ist für ihn soviel wie „Heide", daher wechselt dies Wort V. 23 ab.

1. An unserer Stelle mag *κηρύσσειν* einen feierlichen Ton haben: „als Herolde verkündigen"; aber im allgemeinen hat das Wort im NT schon eine so abgeschliffen technische Bedeutung = predigen, auch wohl einfach lehren (z. B. Röm 2 21; Gal 5 11), daß man nicht überall die volle Kraft des Bildes mehr empfindet. Sehr lebhaft wird das Bild noch empfunden bei Epiktet, wenn er den wahren Kyniker als den *ἄγγελος καὶ κατάσκοπος καὶ κῆρυξ τῶν θεῶν* bezeichnet (III, 22, 69).

den gottgesandten Retter halten. Zum Messias vollends fehlte ihm nach jüdischem Urteil alles: der von römischen Soldaten wie ein Sklave Gekreuzigte kann nicht der Gewaltige sein, der in der Glorie Gottes sein Volk zur Weltherrschaft erheben sollte. Solche jüdische Einwendungen, die auch bei P. noch nachklingen (z. B. Gal 3 13; II Kor 13 4), legt Justin dem Juden Trypho in den Mund (Dial. c. Tr. § 32. 89). — Daß andererseits den Hellenen der gekreuzigte Christus als Mittelpunkt einer neuen Religion und Weltanschauung wie eine Narrheit erscheinen mußte, ist ohne Weiteres klar; man denke an den Spott Lucians (de morte Peregrini c. 13) über „jenen gepfählten Sophisten", an Celsus (Orig. c. Cels. IV, 7), der den Christen vorwirft, daß sie einen Toten verehren.

V. 24 *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς* steht dem *Ἰουδαίοις* und *ἔθνεσιν* ganz parallel; das Sätzchen will im Gegensatz zu ihnen besagen, was der gekreuzigte Christus den Berufenen nach ihrer Erfahrung praktisch bedeutet. Dieser Sinn wird nun in unsrem Text durch die rhetorisch kräftige Wiederholung von *Χριστόν* verdunkelt. Denn dadurch wird der Leser genötigt, das *κηρύσσομεν* zu wiederholen und den Dativ *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς* davon abhängig zu machen. Das ist aber nicht die Absicht des P. Die *κλητοί* brauchen ja das Missions-Kerygma nicht mehr; es liegt keine Beschreibung des Inhalts der Predigt vor, sondern ein Bekenntnis aus dem Sinne der *κλητοί*; durch die Wiederholung von *Χριστόν* wird die Verbindung mit *κηρύσσομεν* zu eng. Am besten wäre es, wenn man das *Χριστόν* streichen dürfte. Die „Berufenen", d. h. die durch die erfolgreiche Predigt nunmehr der Sphäre Christi Angehörigen sind in dieser Angelegenheit die eigentlichen Sachverständigen; daraus erklärt sich vielleicht das auffallende *αὐτοῖς*: »den Berufenen selbst aber« (die es doch wissen müssen) . . . Weniger überzeugend ist die Auffassung, *αὐτοῖς* greife auf das weit entfernte *τοὺς πιστεύοντας* (V. 21) zurück (ihnen aber), und *τοῖς κλητοῖς* sei Apposition dazu. — Rhythmisch wirkungsvoll ist die Apposition *Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν* (FG om *τε*); es werden hierdurch energisch die beiden Sätzchen in V. 23 (*Ἰουδαίοις μέν* . . . . *ἔθνεσιν δέ*) wie in einer Klammer zusammengefaßt, die nun von *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς* als übergreifendem Begriff beherrscht wird. Zugleich empfindet der Leser, wie durch die *κλῆσις* die Unterschiede und Eigentümlichkeiten von Juden und Hellenen in den Hintergrund gedrängt werden (»ob sie nun einst Juden oder Hellenen waren« — das ist jetzt ganz gleichgiltig), weil durch das, was Christus ihnen nun wirklich ist, die früheren Wünsche und Ansprüche reichlich erfüllt, ja überboten worden sind: »Gottes Macht und Gottes Weisheit« (Job 12 13: *παρ᾽ αὐτῷ σοφία καὶ δύναμις* גְּבוּרָה): das doppelte, nachdrücklich vorangestellte *θεοῦ* betont gegenüber dem Spott der Heiden und der Ablehnung der Juden sehr stark, daß es sich in diesem gekreuzigten Christus um eine Offenbarung Gottes handelt: die Christen sehen hier keine Niederlage, keine Schwäche (V. 25; II Kor 13 4), sondern einen Machterweis, ein Wunder Gottes (vgl. V. 18), durch das sie errettet sind; sie sehen darin keine Narrheit, sondern einen Beweis, daß Gott weise

ist; hat er doch den alleinigen Weg der Rettung erkannt und gangbar gemacht. (Eine etwas andere Nuance des Gedankens V. 31.)

V. 25 antwortet auf die Frage: wie kann etwas, das der Welt als *μωρία* und *σκάνδαλον* gilt, *δύναμις* und *σοφία* sein? Weil (*ὅτι*) oder, wie wir übersetzen müssen: »denn, wenn Gott „töricht“ handelt, so ist dies Törichte immer noch weiser als die Menschen sind, und wenn Gott sich „schwach“ zeigt, so ist seine Schwäche immer noch stärker als die Menschen«. *μωρόν — σοφώτερον* und *ἀσθενὲς — ἰσχυρότερον* entspricht chiastisch dem *δύναμιν* und *σοφίαν* in V. 24. Natürlich ist *τὸ μωρόν* und *τὸ ἀσθενές* vom Standpunkt der Juden und Heiden aus gesagt. Die neutr. Adjektiva brauchen nicht, wie etwa II Kor 4_{17}; 8_{8}; Phl 4_{5} (Blaß § 47, 1) für das abstrakte Substantiv zu stehen (Torheit, Ohnmacht) — vielmehr wird die ganz bestimmte (daher der Artikel) Einzelbetätigung Gottes, nämlich der Kreuzestod Christi, hervorgehoben, welche den Menschen als Zeichen der Torheit und Schwäche gilt. Eine comparatio compendiaria wie Mt 5_{20} (Blaß § 36, 12) liegt hier nicht vor, „weil bei *τῶν ἀνθρώπων* nicht das vorherige Attribut, sondern das Gegenteil“, nämlich *τοῦ σοφοῦ* oder *τῆς σοφίας* „zu denken sein würde“ (Hnr. nach Win.[7] § 35, 5)[1]. Es folgt ein weiterer Beweis dafür, daß die Weisheit der Welt in Gottes Augen nichts wert ist:

I 1 b) **Gott selber hat durch die eigentümliche Auswahl der Gemeindeglieder, die er bei der Berufung getroffen, gezeigt, wie er die Weisheit der Welt gering achtet** V. 26—31. Ebenso wie V. 25 das *ὅτι* kaum als scharfe Begründung des Vorhergehenden aufgefaßt werden konnte, so hier das *γάρ*[2]. Man müßte schon auf V. 20 zurückgehen: *οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;* Überhaupt berührt sich der Gedanke von V. 26 ff. am meisten mit dem von V. 19 f. Das ist nicht auffallend. P. hat einen Gedanken, der im Vorhergehenden noch nicht zur vollen Entwicklung gekommen, hier breiter ausführen wollen. Jedenfalls wird er jetzt mit rednerischer Sorgfalt und nicht ohne bewußte Kunst durchgeführt:

V. 26 Das einigermaßen in sich selbständig abgeschlossene Stück wird durch eine besondere Einleitung gegen das vorige abgesetzt. Die neue Anrede

---

1. Bem. die Auffüllung eines *ἐστίν* im 2. Gliede durch ℵ^{c} AC LP und DG r vg arm Hil Ambrst; die letzteren stellen es vor, die ersteren hinter *τ. ἀνθρώπων*. Die okzidental. Gruppe hat aber auch im 1. Gliede das *ἐστί* vor *τ. ἀνθρ.* gerückt, um den wuchtigen Satzschluß auch hier zu haben; aber diese Gleichförmigkeit wirkt rhythmisch weniger fein, als die Abwechselung in den Schlüssen. Umgekehrt, aber recht äußerlich, urteilt Blaß § 82, 5 Anm. 2.

2. D^{gr} FG fg lesen *οὖν* — die Art und Weise der Berufung kann auch als Folge der bisher entwickelten Grundsätze Gottes betrachtet werden. Aber zu dem *βλέπετε* paßt es kaum. Schmiedel sucht *γάρ* zu rechtfertigen: „Begründen kann zwar nie eine Ermahnung, wohl aber eine im Imperat. liegende oder von ihm abhängige Aussage über Tatsächliches (Win. 416, Jak 1_{17}; I Pt 4_{15}; Hbr 12_{8}): denn — beachtet es nur — es wurden bei eurer Berufung u. s. w. Begründet wird die nur implicite ausgesprochene Behauptung, daß Weisheit u. s. w. zur Erlangung des Heils nicht nötig ist“. Aber von „Weisheit“ als einem Besitz der Menschen war zuletzt überhaupt keine Rede mehr. Schmiedel gesteht im Grunde zu, daß das *γάρ* keine rechte Beziehung hat. Hnr. faßt es als „confirmierendes Adverb, das eine unbestreitbare Gewißheit bezeichnet“ (Kühner[2] II, 724. 726). „Unser deutsches „doch“ hat dieselbe konfirmierende Kraft“ (Bchm.). Alle diese Versuche sind Notbehelfe.

(*ἀδελφοί*, seit V. 10. 11) ist hier doppelt naheliegend, weil *βλέπετε* nicht wie 10 18; Phl 3 2 einen Hinweis auf dritte enthält, sondern die Gemeinde zu einer Selbstbetrachtung auffordert. *τὴν κλῆσιν ὑμῶν* — »wie es bei eurer Berufung zugegangen ist«, und zwar handelt es sich, wie V. 27 zeigt, nicht sowohl um eine Betrachtung des gegenwärtig vorliegenden Ergebnisses, sondern an diesem sollen Gottes Grundsätze und Heilsgedanken studiert werden. Nicht darauf kommt es an, daß nur wenige Weise ꝛc. das Evangelium angenommen haben, sondern darauf, daß Gott Weise, Mächtige und Edle nicht gewollt, daher nicht berufen hat. — *ὅτι* expliziert, was sie an dieser Berufung ins Auge fassen sollen (II Kor 7 8; Hbr 3 19; Jak 2 22). — *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα* . . zu ergänzen ist natürlich (aus *κλῆσιν*) *ἐκλήθησαν*. Von den drei Adjekt. *σοφοί, δυνατοί* (Apg 25 5), *εὐγενεῖς* (Lk 19 12) hat nur das erste den Zusatz *κατὰ σάρκα*, weil im Vorhergehenden schon von einer höheren, göttlichen *σοφία* die Rede war, die von der *σοφία τοῦ κόσμου* (V. 20; 2 6) zu unterscheiden ist (vgl. 3 18f.). Durch *κατὰ σάρκα* (vgl. *σοφία σαρκική* II Kor 1 12; Jak 3 15) ist die Weisheit als eine charakterisiert, welche auf natürlich menschlicher Veranlagung beruht und durch menschliche Bemühungen erworben ist (zur Verbindung mit einem Adj. bezw. Nomen vgl. Röm 9 3). »Nicht viele philosophisch Gebildete, in ansehnlichen Stellungen Befindliche, edel Geborene« befinden sich in der Gemeinde, aber ganz fehlt es nicht an solchen (man erinnert an den Stadtkämmerer Erastus Röm 16 23). Es überwogen hiernach etwa Sklaven und Freigelassene (dies sind die *ἀγενεῖς*), Arbeiter (man denke an die Hafenbevölkerung) ohne soziale und pekuniäre Stellung und ohne höhere Bildung.

Die drei Glieder des negativen Satzes (V. 26) bilden nun das Schema für die drei Sätze, in welche sich die positive Darlegung des eigentümlichen Verhaltens Gottes gliedert. Über diese Periode urteilt ein so ausgezeichneter Kenner antiker Rhetorik wie Blaß (§ 82, 5): „Kein griechischer Redner würde die Beredsamkeit dieser Stelle anders als höchlichst bewundert haben"; „die Durchführung ist so genau parallel durch den ganzen Abschnitt, wie es der Gedanke irgend zuläßt, während doch die Schärfe des Gedankens der Form nicht geopfert wird"; aber auch die überschießende Länge und Gliederfülle der dritten Zeile entspricht einer Forderung der Rhetoren[1].

Freilich ist der Verdacht gerade von Blaß erhoben, daß der heutige Text im Ausdruck gleichförmiger ist, als er ursprünglich war, und daß insbesondere die 3. Zeile einstens kürzer war, als heute. Den schönen Rhythmus des Satzes schädigt die LA von BD^c LP f m^{76} r vg peš cop arm aeth, welche vor *τὰ μὴ ὄντα* ein *καί* einschieben — in mechanischer Conformation (Wß., Textkr. S. 115 f.). Chrysostomus und Theodor von Mops. lassen im letzten Gliede *ἐξελέξατο ὁ θεός* weg, ebenso Marcion. Man kann mit Blaß (§ 82, 5) diesen kürzeren Text als ursprünglich ansehen. Eine Auffüllung nach den vorigen Gliedern lag nahe, und wir entbehren die Worte „das dritte Mal sehr gern". Marcion scheint (nach Tert. Marc. V, 5) im dritten Satze statt *τοῦ κόσμου* gelesen zu haben *καὶ τὰ ἐλάχιστα*, und Blaß ist geneigt, dies vorzuziehen. Dagegen spricht nicht, daß dann ein Superl. zwischen zwei Positiven stünde

1. Demetrius *π. ἑρμηνείας* 18: *ἐν ταῖς συνθέτοις περιόδοις τὸ τελευταῖον κῶλον μακρότερον χρὴ εἶναι, καὶ ὥσπερ περιέχον καὶ περιειληφὸς τἆλλα.* Blaß vergleicht noch I Kor 15 42ff. 48f.; Röm 8 33ff.; 2 21ff.

(Bchm.), wohl aber die Überladung, die dadurch eintreten würde und daß die Korrespondenz mit *εὐγενεῖς* ganz verloren ginge. Das Gefüge lautete also vielleicht ursprünglich: *βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν, ἀδελφοί,*

ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, || οὐ πολλοὶ δυνατοὶ || οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς,
ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς || ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς,
καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς || ἵνα καταισχύνῃ τοὺς ἰσχυρούς,
καὶ τὰ ἀγενῆ καὶ τὰ ἐξουθενημένα, || τὰ μὴ ὄντα || ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ,
ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

V. 27 *τὰ μωρά* und die folgenden Neutra beziehen sich natürlich auf Personen, die hierin liegende kollektive Zusammenfassung (vgl. Blaß § 32, 1 und Gal 3 22) soll dazu dienen, den Gedanken allgemeiner und abstrakter darzustellen; beim Mask. hätte der Nachdruck nicht so stark auf der abstrakten Eigenschaft gelegen (Blaß). Das ist möglich, aber die Maskulina im 2. Gliede zeigen, daß man die Abwechselung nicht zu sehr als überlegt ansehen darf. Vielleicht zielte der Schriftsteller von Anfang an auf *τὰ ὄντα* ab, so daß ihm deshalb das Neutrum in die Feder kam. — Ist der Gen. *τ. κόσμου* rein partitiv (diejenigen aus der Menschheit, welche töricht sind) oder drückt er aus, daß sie nach dem Urteil der Welt töricht sind (Bchm., Hnr.)? Letzteres dürfte kaum richtig sein, da zwar *μωρά* etwas Relatives bezeichnet, was abgesehen vom Urteil der Welt nicht vorhanden zu sein braucht; aber *ἀσθενῆ* und *ἀγενῆ* bezeichnet eine Lage und einen Zustand, der ganz abgesehen vom Urteil der Welt vorhanden ist. Hätte P. den Gen. so verstanden, so hätte er zu *τὰ ἀγενῆ* nicht mehr *τὰ ἐξουθενημένα* hinzuzufügen brauchen, denn „unedel im Sinne der Welt" wäre damit identisch. — Die göttliche Auswahl (*ἐξελέξατο*) geht zwar nach dem dogmatischen ordo salutis, wie Röm 8 28. 29f. ihn schildert, und nach Röm 9 11f. 23f. begrifflich der *κλῆσις* voran und bildet ihre Grundlage; aber es fragt sich, ob P. hier so fein unterschieden wissen wollte. Indem er den gegenwärtigen Bestand der Gemeinde ins Auge faßt, sagt er zuerst, daß Gott diese Menschen sich ausgesucht, dann, daß er sie berufen hat, ohne daß er zwischen beiden Vorstellungen logisch oder zeitlich eine Abstufung zu machen braucht. — Die »Beschämung (häufig so in LXX) der Weisen« u. s. w. besteht darin, daß Gott sie nicht auserwählt, also gewissermaßen bei Seite geschoben hat (vgl. das parallele *καταργεῖν* V. 28); er hat sie also um ihrer Weisheit, Macht und edlen Abkunft willen nicht für besonders geeignet gehalten; damit hat er deutlich gezeigt, wie wenig er von diesen Dingen hält, und daß sie zu den Gütern des Evangeliums in keinem inneren Verhältnis stehen. Die Emphase, mit der P. diesen gegen alle menschliche Erwartung gehenden Weg Gottes schildert, drückt sich in der wuchtigen Wiederholung der Worte aus. — *τὰ ἀσθενῆ* erklärt sich aus dem Gegensatz zu *δυνατοί*; es ist also nicht an körperliche Schwäche oder Krankheit gedacht, sondern an soziale Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht (wird das Wort sonst so gebraucht?).

V. 28 In der letzten Zeile faßt der Schriftsteller noch einmal alle Kraft zusammen, um das Gewaltige überzeugend zum Ausdruck zu bringen. Der objektiven Angabe *ἀγενῆ* fügt er hinzu, daß sie auch verachtet sind. Aber nachdem er mit *ἐξελέξατο ὁ θεός* den Satz abgeschlossen hat (heutiger

Text), setzt er mit dem nachgetragenen Objekt noch einmal an, um den Gedanken in schlagender Form einzuprägen. Er wählt hier den höchst eigentümlichen Ausdruck *τὰ μὴ ὄντα.* Man wird dem nicht gerecht, wenn man übersetzt: das nichts Geltende – man muß ihn ganz eigentlich nehmen: das nicht Existierende. Es ist dies ein philos. Terminus, der besonders da vorkommt, wo von der Schöpfung aus Nichts die Rede ist[1]. Der Satz des P. würde besondere Kraft haben, wenn er hier einen philos. Terminus mit Bewußtsein zitiert hätte. Geringeres, Abschätzigeres kann man in griechischer bes. platonischer Denkweise nicht aussagen, als wenn man eine Sache zu den *οὐκ* oder *μὴ ὄντα* rechnet, und Höheres gibt es nichts als das „Sein"; gibt es doch keinen höheren Ausdruck für Gott, als wenn man ihn als *ὁ ὤν* bezeichnet (vgl. Stallbaum z. Plato Krit. 50 B). Auf dem Hintergrund solcher Denk- und Redeweise will es verstanden sein, wenn P. sagt: »Gott hat das „Nichtseiende" auserwählt, um das „Seiende" zu vernichten«. *καταργεῖν* (Röm 3 31; 4 14) steigert das parallele *καταισχύνειν* – das „Seiende" soll völlig außer Kurs gesetzt, zu absoluter Bedeutungslosigkeit verurteilt werden.

Man wird durch diese Verse an das Gebet Jesu Mt 11 25f. (vgl. SchrNT² I, 320 ff.) erinnert, ja Zahn (Mtth.-Ev. S. 439) vermutet sogar, P. habe diesen Spruch gekannt. Wie es damit auch stehen möge – lehrreich ist jedenfalls eine Vergleichung. Das Gebet Jesu preist es als eine wunderbare Fügung Gottes, daß er seinen Willen oder sein Geheimnis den Unwürdigen geoffenbart, den Weisen aber verborgen habe. Derselbe Gedanke liegt ja auch dem ganzen vorhergehenden Abschnitt (V. 18–25) zu Grunde; aber was im Evangelium aus einer Vorliebe Gottes für die Einfältigen erklärt wird, das wird hier darauf zurückgeführt, daß das Kreuz Christi paradox ist und darum mit der Weltphilosophie inkommensurabel. Dagegen wird in unserm Abschnitt (V. 26 ff.) zwar ähnlich wie in dem Worte Jesu die auffällige Vorliebe Gottes für die Ungebildeten, Niedrigen und Verachteten verkündigt. Während aber Mt 11 25ff. dies als der nun einmal gefaßte Willensentschluß einfach dankbar hingenommen wird, gibt P. hier nun noch eine Antwort auf die Frage, zu welchem Zweck Gott so verfahren ist:

V. 29 »Es sollte kein Fleisch sich rühmen können vor Gott.« Zu demselben Zweck hat Gott nach dem Römerbrief die Gerechtigkeit aus Glauben an Stelle der jüdischen Werkgerechtigkeit als Norm hingestellt (Röm 3 27 vgl. Eph 2 9). In diesem Gedanken, der in V. 31 seine positive Kehrseite hat, ist der Kern der paulinischen Religion, ist das Neue, das er aus eigenster Erfahrung dem Pharisäismus entgegengesetzt hat, enthalten. In der jüdisch-pharisäischen Religion darf der Mensch, wie abhängig von Gott er auch sei, doch wagen, an ihn Ansprüche zu erheben auf Grund eigner Leistungen, und Gott ist verpflichtet, solche Leistungen zu belohnen. Diese Stimmung Gott gegenüber ist angedeutet durch das Wort *καυχᾶσθαι.*

An dieser Stelle kann das Wort die Bedeutung „sich rühmen", nämlich seiner

---

1. Z. B. Röm 4 17; Philo de op. m. § 81 *τὸ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν*; de Josepho § 22. Pap. Par. 3009, 60 f. *ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧν οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι.* Hermas Vis. I, 1, 6: *κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα.* Diels, Vorsokratiker¹ p. 41 f.: Pseudo-Arist. über Xenophanes: *εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον ἢ ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον ἢ ἐκ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τουναντίον τὰ χείρω ἐκ τῶν κρειττόνων, τὸ οὐκ ὂν ἐξ ὄντος ⟨ἢ τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος⟩.*

natürlichen Vorzüge sich rühmen allenfalls haben, obwohl der Gedanke, daß ein Mensch „vor dem Antlitz Gottes" also etwa am Gerichtstage oder auch schon gegenwärtig im Gebet Gott gegenüber seine Verdienste aufzähle und sich vor ihm ihrer rühme, damit prahle, etwas Unfeines und Verletzendes hat. Selbst der Pharisäer im Gleichnis (Lk 18 11), der doch gewiß nicht geschont werden soll, dankt Gott für seine Vorzüge. Sicher kommt das Wort oft in dem Sinne „sich mit Worten rühmen" vor (so II Kor 9 2; 11 16. 30; 12 1. 5. 6. 9), aber sehr häufig bezeichnet es vielmehr eine innere Stimmung oder Gemütsverfassung und geht damit in die Bedeutung über, die Grimm mit den Worten beschreibt gloriando acquiesco in aliquo, es bezeichnet das Selbstbewußtsein oder auch den Stolz, das ruhige zuversichtliche Vertrauen, mit dem der Mensch Gott gegenübertritt, aber auch die jubelnde Erhebung des Gemüts, mit dem er seinem Richter und Seligmacher ins Auge zu schauen sich freut. *καυχ.* wechselt gelegentlich ab mit *πεποιθέναι*, so Ps 48 7: *οἱ πεποιθότες ἐπὶ τῇ δυνάμει αὐτῶν καὶ ἐπὶ τῷ πλήθει τοῦ πλούτου αὐτῶν καυχώμενοι* und Phl 3 3; Röm 2 17. 23; Hbr 3 6: *τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος.* Dies erinnert an Ps 5 12 *καὶ εὐφρανθήτωσαν ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ ἐλπίζοντες ἐπὶ σέ, εἰς αἰῶνα ἀγαλλιάσονται καὶ κατασκηνώσεις ἐν αὐτοῖς καὶ καυχήσονται ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ ἀγαπῶντες τὸ ὄνομά σου.* Hier ist durch den Parallelismus klar, daß *καυχ.* jenes religiöse Hochgefühl bezeichnet, das seines Gottes ganz gewiß ist, in seligem Stolz auf ihn vertraut. So drückt das Wort Röm 5 3f. die paradoxe Stimmung der Zuversicht aus, die den Leiden der Gegenwart trotzt oder – nach anderer Fassung des *ἐν* – gerade aus ihnen neue Gewißheit des Heils schöpft. Hier ist die Übersetzung „rühmen" nicht am Platz, eher „wir sind stolz", ja ich wage gradezu zu übersetzen: „wir sind selig in der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes, ja wir sind selig auch in den Leiden" vgl. auch Röm 5 11; den Übergang vom „Prahlen" zum religiösen Hochgefühl zeigt Gal 6 13f.

Hier liegt nun zweifellos (wenn man V. 31 mit erwägt) der Gedankengang aus Jer 9 23 zu Grunde: *Μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχάσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος, συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος ὁ ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς.* So gut in den ersten drei Gliedern hier die Übersetzung passen würde: „er rühme sich nicht", so ist doch im letzten Gliede die Vorstellung eines *καυχᾶσθαι* nur gewissermaßen auf ein fremdes Gebiet übertragen; denn wer Gott so kennen gelernt hat, wird sich dessen nicht rühmen. Es ist also notwendig, wenn man die Übersetzung beibehält, sich der Unstimmigkeit derselben bewußt zu sein. – P. will also sagen: Gott hat all jene natürlichen Vorzüge als wertlos behandelt, »damit kein Fleisch[1] vor ihm sich (dieser Vorzüge) rühmen«, auf sie vertrauen und auf Grund von ihnen Heilsansprüche an ihn machen könne. Dahin sollte es kommen – das ist der religiöse Grundgedanke des P., daß die Menschheit (die doch als *σάρξ* Gott gegenüber ganz ungleichwertig und Staub in seiner Hand ist) lediglich empfangend und in keiner Weise zu Ansprüchen berechtigt vor Gottes Antlitz steht.

V. 30a Mit großem Nachdruck nimmt *ἐξ αὐτοῦ δέ* das vorhergehende *τοῦ θεοῦ* auf; es ist die rechte logische Fortsetzung des vorigen Satzes, daß die Christen statt ihm gegenüber die eigenen Vorzüge geltend zu machen, das

---

1. *πᾶσα σάρξ* wohl im Anklang an die in ähnlichen Zusammenhängen verwerteten Worte: *οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ* Gal 2 16; Röm 3 20 nach Ps 143 2. Die Negation *μὴ – πᾶσα* = kein ist Hebraismus (Blaß § 51, 2), dagegen *ἐναντίον τοῦ θεοῦ* ist eine klassische Ausdrucksweise (Blaß § 40, 7).

Bewußtsein haben müssen, in allem, was sie sind und haben, ganz von ihm abhängig zu sein: *ἐξ αὐτοῦ*, welches hier nicht wie 8 6; Röm 11 36 den schöpfungsmäßigen Ursprung bezeichnen kann, wird von Chrys. und andern griech. Exegeten (neuerdings von Hofm. und Lightf.) mit dem bloßen *ἐστέ* eng verbunden: „Ihm verdankt ihr euer Sein; ihr seid von ihm geboren, ihr seid seine Kinder – in Christus Jesus". Aber nirgends bei P. wird die Gotteskindschaft als ein *εἶναι ἐκ θεοῦ* bezeichnet (dies ist johanneische Ausdrucksweise); er denkt sie vielmehr als eine Adoption. Will man das *ἐστέ* für sich allein nehmen (ohne enge Verbindung mit dem folgenden: *ἐν Χρ. Ἰ.*), so bleibt nichts übrig, als es in Beziehung auf das obige *τὰ μὴ ὄντα* zu fassen: von ihm aus durch sein Tun „seid" ihr jetzt (etwas, im Gegensatz zu eurem früheren „Nichtsein")[1]. Das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* kann man dann lose anschließen: indem ihr in die Gemeinschaft mit Chr. J. getreten seid. Man kann es aber auch ganz eng verbinden: ihm verdankt ihr es, sein Werk ist es[2], daß ihr „in den lebendig wirksamen und gegenwärtigen Christus eingewurzelt seid" (Bchm.). Im letzteren Falle würde freilich die pointierte Rückbeziehung auf *τὰ μὴ ὄντα* nicht mehr empfunden werden können. Immerhin wird es angezeigt sein, das *ἐστέ* nicht enklitisch zu lesen.

V. 30b „wird nun das *εἶναι ἐν Χριστῷ* auseinander gelegt, um den Wert des von Gott verliehenen Gutes recht vor Augen zu stellen" (Schm.). Das *ἡμῖν* aber statt des *ὑμῖν*, sowie die reiche Fülle des Satzes zeigen, daß P. aus der Polemik und Belehrung zum Bekenntnis übergeht. Und zwar beginnt er mit dem emphatischen Satze, der den abrundenden Schluß zu der ganzen Erörterung seit V. 18 bildet, daß »Christus uns[3] Weisheit geworden ist von Gott aus« (Sap 9 6 *τῆς ἀπό σου σοφίας*). Er wendet sich von der Betrachtung der *ἐκλογή* wieder zu dem Gedanken von V. 24 zurück, indem er sagt, was Christus den Berufenen ist (*Χρ. . . . θεοῦ σοφίαν*), aber er nimmt ihn nur mit einer leisen Verschiebung wieder auf. Während dort die Berufenen in dem gekreuzigten Christus eine objektive Offenbarung oder Betätigung göttlicher Kraft und göttlicher Weisheit erschauen, kann das *Χρ. ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη τε* ꝛc. hier nur bedeuten, daß Christus für sie der Grund geworden ist, daß sie jetzt *σοφοί, δίκαιοι, ἅγιοι, ἀπολυτρωθέντες* geworden sind. Es ist also hier nicht der Gebrauch des concretum pro abstracto heranzuziehen (Diog. Laert. IX, 51 von Protagoras: *ἐκαλεῖτο σοφία*; Hnr.), sondern vielmehr eine Redeweise wie Eph 2 14 *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*; Joh 11 25: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή.* Daß Christus den Gläubigen Urheber und Grund für den neuen

---

1. Vgl. Plato, Krito 50 B *εἶναι κ. μὴ ἀνατετράφθαι* und dazu Stallbaum (*εἶναι ἐμφατικῶς*).

2. Mit Unrecht sagt Lightf., der Gebrauch von *ἐξ αὐτοῦ*, wie wir ihn angenommen haben („sein Werk ist es, daß" oder „ihm habt ihr zu danken, daß"), sei im NT ungewöhnlich. Wir verweisen auf Röm 9 11, wonach *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θεοῦ μένει, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος*, auf II Kor 3 5 *ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ*; II Kor 5 18 über die Neuschöpfung, die begonnen hat: *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.*

3. Zu dem Dativ *ἡμῖν* und der folgenden Enumeration vgl. Demosth. de corona 43: *φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα τ. Φίλιππον ἡγοῦντο· πάντ᾽ ἐκεῖνος ἦν αὐτοῖς.*

Besitz geworden ist, das besagt der doppelte Nominativ sehr kräftig (weniger stark wäre gewesen: ὃς ἐγενήθη ἡμῖν εἰς σοφίαν ꝛc.). Mit diesem Satz ist nun die gegnerische Meinung, daß das Evangelium μωρία sei, endgültig beseitigt: die Antithese dieser μωρία zur σοφία der Welt wird hier durch den Gedanken verdrängt, daß durch Christus den Gläubigen erst die wahre, aller andern überlegene Weisheit verliehen ist (vgl. 3 18: μωρὸς γενέσθω ἵνα γένηται σοφός), denn ihre Weisheit stammt von Gott (zu ἀπό vgl. 6 19; Gal 2 6: ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι; Phl 1 28)[1].

Obwohl P. mit den Worten ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ eigentlich den in diesem Zusammenhang ihn bewegenden Gedanken erledigt hat, treibt es ihn doch, noch darüber hinaus in bekenntnismäßiger Weise möglichst voll zu sagen, zu was allem er uns Vermittler geworden ist. Er wirft in seiner gehobenen Empfindung eine Wortreihe hin, die in wuchtiger, vollklingender Weise all die Güter nennt, die der Christ dem gekreuzigten Christus verdankt. Diese Vorstellungen und Begriffe sind ihm wie dem Leser geläufig, es sind die großen Schlagworte der Erlösungs-Religion, und wenn der empfängliche Hörer dies Bekenntnis vernahm, so war er wohl wenig geneigt, das Wortgefüge mit theologischen Distinktionen zu zerfasern. Er beugte sich unter dem Eindruck: Wie Großes hat der Herr an uns getan! Was waren wir und was sind wir heute! Und er hörte aus den gewaltigen drei Worten doch schließlich nur das eine heraus: Gottes Gnade und meine Seligkeit.

Etwas davon muß auch der Exeget empfunden haben. Aber er hat eine darüber hinausgehende wissenschaftliche Aufgabe. Er soll zu zeigen suchen, wie in dem Gemüt des Schriftstellers, als er diese Worte mehr herausstieß als logisch klar anordnete, diese „Begriffe“ jeder doch mit einer ganz bestimmten Gedanken- und Empfindungs-Marke versehen waren und dadurch in ein gewisses logisches Verhältnis zu einander traten. Wenn wir versuchen, diese Beziehungen nachzurechnen, so ist damit keineswegs gesagt, daß P. sie mit Bewußtsein so empfunden hätte; was wir uns verstandesmäßig klar zu machen suchen, war bei ihm durch eine starke Empfindung überschattet; nur durch ihr eigenes Schwergewicht hafteten diese Begriffe aneinander.

Klar ist zunächst das unwillkürliche Bestreben des P., den Gedanken

---

1. Die passive dorische Form ἐγενήθην statt der medialen ἐγενόμην ist hellenistisch (Lobeck ad Phrynich. S. 108 f.), hat aber natürlich keine passive Bedeutung (Luther: welcher uns gemacht ist); vgl. 4 9. 13; 10 6; 15 10; Röm 16 2. Wir behalten die Wortstellung von B ℵ AC DG P Ambrst bei: ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ; sie bietet die Möglichkeit, das ἀπὸ θεοῦ nicht bloß zu σοφία sondern auch zu ἐγενήθη zu beziehen, was sprachlich leichter und sachlich höchst wirkungsvoll ist: die Weisheit erscheint dadurch als eine von Gott uns verliehene (dies das Richtige an der passiven Übersetzung: gemacht ist). Aber bei dieser Wortstellung wird der Begriff σοφία von den drei folgenden stärker abgesondert, und es kommt der große Hauptgedanke, in den der ganze Abschnitt ausmünden soll, stark zur Geltung: Christus für uns der Grund wahrer göttlicher Weisheit. Das aber ist nun gerade das Bestreben bei der andern Wortstellung gewesen (L peš: ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ), das ἡμῖν über alle vier Begriffe übergreifen zu lassen und sie dadurch auf eine Linie zu rücken. Dasselbe Bestreben tritt darin hervor, daß D^b FG statt δικαιοσύνη τε καὶ δικαιοσύνη lesen. Aber damit ist eine Hauptfeinheit des Stils und Gedankens verwischt.

„Christus für uns Weisheit", nachdrücklich nicht nur voranzustellen, sondern (durch die Wortstellung und das *ἀπὸ θεοῦ*) von dem Folgenden abzusondern, dafür aber die drei folgenden Begriffe durch das *τε καί — καί* in sich enger zusammen zu fassen und gegen das Vorhergehende abzusetzen (Hartung, Partikellehre I, 98 f.). Vergleichbar ist Lk 22 66: *τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς*. So ist auch hier *δικ. τε καὶ ἁγιασμ. κ. ἀπολυτρ.* zweifellos erklärende Apposition zu *σοφία*. Der Gedanke ist: Wie kann uns der gekreuzigte Christus zu einer „Weisheit" verhelfen, die diesen Namen verdient? Antwort: Weil er der Grund unsrer neuen religiösen Stellung ist[1].

δικαιοσύνη hat einen den passivischen Begriffen *ἁγ.* und *ἀπολ.* verwandten Sinn: es ist das Ergebnis der *δικαίωσις* (Gal 2 21; I Kor 6 11). Vgl. Schmiedel: es ist „die auf Grund des Glaubens den Menschen geschenkweise zugesprochene, nicht, wozu das Wort allerdings verführt, wegen wirklichen oder auch nur keimhaften Vorhandenseins anerkannte Rechtbeschaffenheit, also nur die Stellung zu Gott, in der er seine Sünden vergeben und sich als Kind Gottes wissen darf. *Δικ.* ist also nur Oxymoron; nur ein als schärfstes Widerspiel der *ἰδία δικ. ἐξ ἔργων* Röm 9 30 — 10 3 gewählter, an sich aber unzutreffender Ausdruck". Dieser Erklärung müßte man unbedingt zustimmen, wenn wir uns in einem Abschnitt des Römer- oder Galater-Briefs befänden, wo der Zusammenhang, die häufige Erwähnung von *δικαιωθῆναι* dies Verständnis unausweichlich macht. Hier nun, wo die Gedanken der Rechtfertigungslehre im Allgemeinen fern liegen — hier muß man fast befürchten, daß die Leser diese Nuance nicht heraushören würden; dem griechischen Hörer dieser Worte mag es wohl nahe gelegen haben, das Wort neben *ἁγιασμός* weniger auf einen Wandel in der Stellung des Menschen zu Gott als auf eine Veränderung am Menschen selbst zu beziehen; freilich nicht so, daß Christus uns ein Antrieb zu gerechtem Handeln geworden ist (Ritschl), wohl aber so, daß er durch das Opfer seines Todes uns aus Sündern zu Gerechten gemacht, daß er die an uns haftende Sünde wirklich beseitigt hat. Ähnlich ist 6 11 durch den Zusammenhang nicht eigentlich der Gedanke nahe gelegt, daß das von Gott trennende Schuldverhältnis aufgehoben, sondern daß die tatsächlich früher vorhandenen Sündencharaktere beseitigt sind. Nicht, daß P. hier mit Bewußtsein die Begriffe *δικαιοσύνη* und *δικαιωθῆναι* anders gebraucht hätte, als im Römerbrief, aber das griech. Wort ist an sich elastisch und braucht die besondere Bedeutung, die es unter dem Druck von Rechtfertigungs-Zusammenhängen hat, nicht immer anzunehmen. Jedenfalls will P. hier eine Gnadentat Gottes rühmen, die Christus uns vermittelt hat; er ist (durch seinen Kreuzestod — dies muß immer mitgedacht werden) Ursache geworden, daß die Sünden unsrer Vergangenheit ausgetilgt sind. — Daß *ἁγιασμός* hier nicht aktive Bedeutung hat (Selbstheiligung: Ritschl), dürfte wohl keines Wortes mehr bedürfen; es fragt sich aber, ob die Bedeutung der

---

1. Sehr schön Holsten: „Die Worte sprechen den tief religiösen, tief wahren Gedanken aus, daß höchste Weisheit für den Menschen nicht ist, wo höchstes Wissen, sondern wo höchstes Leben gewonnen wird. Höchstes Leben aber gewinnt der Gläubige in Christo Jesu d. h. in dem Gekreuzigten".

Aneignung für Gott überwiegt oder die andre, daß wir aus Menschen, die durch ihre allzu menschliche und sündige Art von Gott fern waren, nun durch die Verleihung des Geistes (6 19) geweiht, gereinigt, in Gottes Wesen hineingezogen sind. 6 11 tritt das letztere hervor; aber auch hier ist schon wegen des ἡμῖν an eine reale Veränderung zu denken, die mit den Christen vorgegangen ist. Die „Weihung" durch den Geist (II Th 2 13; I Pt 1 2) verändert nicht nur die Stellung des Menschen zu Gott, sondern auch sein Wesen: er ist ein Glied des göttlichen Lebenskreises geworden und damit von Befleckung und Weltlichkeit gelöst. Freilich hat er nun auch die Pflicht, diesen seinen neuen Charakter durch Selbstbewahrung (6 19) und Bewährung (7 34) aufrecht zu erhalten (nach dem Grundsatz I Pt 1 16). Die „Heiligung" ist nicht nur eine Gabe und Gnade Gottes (daher das Passivum ἡγιάσθητε 6 11; ἡγιασμένοις 1 2), sondern auch ein ihnen vorgehaltenes Ideal I Th 4 3; Röm 6 19). Aber hieran denkt P. jetzt nicht, sondern daran (schon wegen V. 31!), daß die „Heiligkeit" der Christen ein Werk Gottes an ihnen ist, wobei der gekreuzigte Christus Grund und Vermittler gewesen ist. — Zweifellos ist die rein passivische Bedeutung bei ἀπολύτρωσις.

Während früher der Begriff von ἀπολύτρωσις[1] nicht nur auf die Bedeutungs-Nuance (ob bloß allgemein = „Erlösung" oder — wegen λυτρ- = „Loskaufung" ?) sondern auch auf die besondern Beziehungen der Vorstellung (wer der frühere Besitzer? was ist das Lösegeld? wer zahlt es? warum ist es so viel wert?) sorgfältig untersucht wurden, besteht heut die Neigung, all diese Fragen als falsch gestellt bei Seite zu schieben; P. brauche hier einen abgeschliffenen term. techn. wie eine kursfähige Münze, bei der er auf ein schnell ansprechendes Verständnis rechne; es sei ungefähr = σωτηρία; daher übersetze man einfach „Erlösung" und frage nicht nach genauerer Aufklärung. Daran ist etwas Richtiges; immerhin sind einige Bemerkungen nötig (vgl. meine Beitr. z. Verständnis d. Römerbriefs zu 3 24):

ἀπολύτρωσις ist von Haus aus ein fester jüdischer eschatologischer Begriff (Weber, Jüd. Theol.[2] § 79, 2) und bezieht sich auf die Befreiung des Volkes von der Fremdherrschaft in der Endzeit (vgl. Lk 1 18; 2 38; 24 21). Indem dieser nun auf das völlig unpolitische Werk Christi übertragen wurde, erlitt er eine starke Veränderung. Zunächst wurde noch eine eschatologische Grundbedeutung gefühlt (Lk 21 28; Eph 4 30; Röm 8 21. 23); dann aber, z. B. in unsrer Stelle, wurde wie bei vielen anderen jüdisch-eschatologischen Begriffen eine „Vordatierung" vorgenommen; die Christen haben die ἀπολύτρωσις bereits erlebt (Röm 3 24; Kol 1 14). Nun fragte sich aber: worin erfahren wir denn, daß wir erlöst sind? Die Antwort gibt z. B. Röm 5 10: daß wir hoffen dürfen, von der ὀργή errettet zu werden, d. h. wir sind erlöst von dem drohenden Gericht, dem drohenden Tode. Die σωτηρία, die ζωή ist das Gut, das uns durch die ἀπολύτρωσις erworben ist. In wieweit dabei die Vorstellung des Loskaufes noch empfunden wird, steht hier nicht zur Debatte. P. denkt an unsrer Stelle mehr an die Wirkung, als an die Mittel der Erlösung. Aber es ist sehr wahrscheinlich (durch Stellen wie Gal 3 13; I Pt 1 18), daß diese Nuance noch gefühlt wird.

Die Schwierigkeit, daß ἀπ. hier auf δικ. und ἁγ. folgt, während es nach Röm 3 24 vorangehen sollte, sucht man zu beseitigen, indem man ἀπ. hier nach Röm 8 23 eschatologisch deutet (Bchm., Lightf. = ζωὴ αἰώνιος). Dagegen spricht aber ganz entschieden das ἐγενήθη, wonach Christus ihnen bereits (Grund der) Erlösung geworden. M. a. W.: es wird hier dieselbe ἀπολύτρωσις gemeint sein, wie Röm 3 24. Aber wer sagt denn, daß P. hier die Begriffe in der Reihenfolge aufgezählt haben müsse, in der sie sozusagen im System vorkommen? Man könnte kaum widersprechen,

1. Jos. Wirtz, Die Lehre von der Apolytrosis. Trier 1906.

wenn Jemand sagen wollte, die Reihenfolge sei rein zufällig und hätte auch ganz anders sein können, oder wenn man sie aus rednerischen Gründen erklären wollte: das wuchtigste Wort stände am Schluß. Schließlich kann man auch sagen: es liegt eine sachliche Steigerung vor: *ἀπολ.* ist der wichtigste, weil die vorhergehenden bedingende und insofern zusammenfassende Begriff.

Unsre lange Erörterung über den Satz steht im umgekehrten Verhältnis zu der unmittelbar überzeugenden Verständlichkeit des Ganzen für den ersten Leser, der eben in diesen drei vollen Ausdrücken eine nur eben gerade zureichende Darstellung dessen sah, was er erlebt hatte. P. hätte auch noch weiteres hinzufügen können, wie *σωτηρία, υἱοθεσία, δόξα, ζωὴ αἰώνιος.*

Nun aber nimmt **V. 31** nach dem ausführlichen Erguß des 30. Verses den Gedanken von V. 26–29 wieder auf: Gott hat sich diejenigen Menschen zur Beseligung ausgesucht, die von sich aus nichts von Bildung, Macht oder Adel mitbringen, die daher garnicht in die Versuchung kommen konnten, vor ihm auf natürliche Vorzüge zu pochen. Sie sollten Gott und Christus schlechthin Alles verdanken, was sie nunmehr sind, »damit« – und nun lenken wir wieder in die Linie des Jeremia-Wortes (9 23f.) ein, das schon in V. 29 zu Grunde lag – Niemand sich persönlicher Vorzüge (wie Jeremia sie aufzählt: *σοφία, ἰσχύς, πλοῦτος*) rühme, sondern »wer sich rühmt, der soll sich des Herren rühmen«. Bei Jer. ist die Gottes-Erkenntnis das höchste Gut, das ein Mensch haben kann, hierauf darf er stolz sein. P. hat den im LXX-Text des Jer. ausführlicher ausgesprochenen Gedanken nicht nur zusammengezogen, sondern auch umgestaltet[1]. Nicht der eigenen Gottes-Erkenntnis und Erfahrung soll er sich rühmen, von sich soll er überhaupt ganz absehen, sondern er soll sich des Herrn rühmen, ihn dankbar, stolz und zuversichtlich preisen als den, der all das zu Wege gebracht hat, was an den Christen des Ruhmes wert ist. Hiermit ist noch einmal aufs kräftigste gesagt, was in dem *ἐξ αὐτοῦ* und dem *ὃς ἐγενήθη . . ἡμῖν* schon zum Ausdruck gekommen war, daß in diesem Verhältnis die Gläubigen nichts, Christus und Gott alles sind. Der Gedanke, für die Religion des P. höchst charakteristisch, auch II Kor 10 17. Das *ἐν κυρίῳ*, das im altt. Text natürlich auf Gott geht, wird hier wohl allgemein auf Christus bezogen. P. würde, wie so oft (z. B. 2 16) Christus, dem der Name *κύριος* verliehen ist (Phl 2 9f.), in diesen Schriftworten gefunden haben. Aber gerade hier bleibt ein leiser Zweifel, ob nicht, da doch in V. 26–29, ja auch noch V. 30a *θεός* das logische Subjekt ist,

---

1. I Klem. 13 liest das Zitat in der an LXX des Jer. und I Sam 2 10 sich anlehnenden Form: *μὴ καυχ. ὁ σοφὸς ἐν τ. σοφ. αὐτοῦ, μηδὲ ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ μηδὲ ὁ πλούσ. ἐν τ. πλ. αὐτ., ἀλλ᾽ ἢ ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω, τοῦ ἐκζητεῖν αὐτὸν καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην.* – Aber am Schluß hat er in dem *ἐν κυρίῳ* dieselbe Abweichung wie P. Man kann dies so erklären, daß Clem. in die altt. Worte die des P. eingemischt hat (Lightf.). Man könnte auch an eine abweichende Rec. des LXX-Textes denken. Aber das Wesentliche ist, daß P. zweimal (I Kor 1 31 und II Kor 10 17) unter Weglassung des ganzen übrigen (auch bei Clem. bezeugten) Satzes nur die kurze Formel bietet: *ὁ (δὲ) καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.* Daß er beide Male aus freier Faust dieselbe Zusammenziehung gemacht hätte, ist unwahrscheinlich. Es drängt sich die Vermutung auf, daß dieser kurze Spruch eine zwar von Jer. abhängige aber doch selbständige Existenz gehabt habe – in irgend einem Apokryphon.

der Gedanke auf *ἐξ αὐτοῦ* zurückgreift, und dann *ἐν κυρίῳ* auf Gott bezogen werden sollte. Das *ὁ καυχώμενος* braucht an sich nur hypothetisch gemeint zu sein — falls es Jemanden geben sollte, der das Rühmen nicht lassen kann; besser wärs freilich, es gäbe keinen —; aber da 3 21; 4 7; 5 6 das *καυχᾶσθαι* als eine in der Gemeinde verbreitete Neigung erscheint, so liegt es doch nahe, hier schon eine Anspielung auf die mit der eignen *σοφία* oder der ihres Lehrers prahlende Partei zu sehen. Sie wird mit dieser Mahnung, nur auf den Herrn stolz zu sein, scharf zurückgewiesen. — Bemerkenswert ist die hier vorliegende Inkorrektheit: das *ἵνα* verlangte eigentlich eine Umschreibung des Zitats in einen Konjunktiv-Satz (wobei *ὡς γέγραπται* dann Parenthese würde); statt dessen bleibt das Zitat wörtlich erhalten (Win. § 64, 7). Man kann auch eine Ellipse annehmen (Blaß § 81, 2), wie sie in Sätzen mit *ἵνα* öfter vorkommen (Röm 4 16; Gal 2 9; II Kor 8 13 (Lightf., der auch Röm 15 3 heranzieht). „Damit (es geschehe) wie geschrieben steht": Damit ist nun die Betrachtung, welche aus der eigentümlichen Auswahl der Gemeindeglieder Schlüsse zieht auf die Wertschätzung der Weisheit durch Gott, durch einen Gedanken von lapidarer Wucht abgeschlossen.

I 1 c) Paulus hat in K. auf die Überredungskünste der Weisheit verzichtet 2 1—5. **V. 1** *κἀγώ* markiert den Übergang von der sachlichen Erörterung zur persönlichen (ähnlich 3 1). P. sammelt die Erinnerung der Leser auf die Zeit seines Anfangs in K. (zu *ἔρχεσθαι* vgl. II Kor 2 12; 11 4: *ὁ ἐρχόμενος*): »als ich zu euch kam«. Die Verdopplung *ἐλθὼν . . ἦλθον* ist natürlich nicht mit der Umschreibung der LXX für den hebr. Inf. absol. neben Perf. zu vergleichen (Apg 7 34; Hbr 6 14), sondern ist ein auch sonst (Röm 15 29) vorkommender Gebrauch des Part. conjunctum. Er fällt hier nur dann auf, wenn man (wie es meist geschieht) das *ἦλθον* von dem folgenden *οὐ καθ' ὑπεροχήν* u. s. w. abtrennt und dies zu *καταγγέλλων* zieht. Dann steht allerdings das *ἦλθον* „kahl" da, und man versteht nicht, warum P. nicht gleich gesagt hat: *ἐλθὼν . . . κατήγγειλα* (statt *ἦλθον . . καταγγέλλων*). Die Wiederholung von *ἦλθον* hat nur Berechtigung, wenn von diesem *ἐλθεῖν* etwas ausgesagt wird. Die Streitfrage, wozu *οὐ καθ' ὑπεροχήν* zu ziehen sei, ist für den unbefangenen Leser nicht vorhanden, da er gerade so wie der erste Vorleser die Sätze beim lauten Lesen nur folgendermaßen abteilen kann: *κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί,* | *ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας* | *καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ.* So hat auch Chrys. verbunden (*καθ' ὑπεροχὴν ἐλθεῖν* sagt er einmal). Nun ist es freilich unmöglich, in *καθ' ὑπεροχὴν* ein etwaiges Motiv des Kommens des P. zu sehen: „ich bin nicht zu euch gekommen, weil ich mich ausgezeichnet hätte" — in diesem Fall hätte das *οὐ* vor *ἦλθον* stehen müssen (vgl. Mk 2 17; 10 45). Zu *κατά* vgl. Röm 10 2 *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*; auch *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν* Mk 1 27. Wie Lk 4 36 dafür *ἐν ἐξουσίᾳ* hat, und wie *ἐν ὑπεροχῇ εἶναι* bezeugt ist (I Tim 2 2; II Mak 3 11; Perg. 252, 20), so ist *καθ' ὑπεροχήν* wohl gleichwertig einem *ἐν ὑπεροχῇ*[1]. Orig. umschreibt: *οὐκ ἐν σοφίᾳ καταγγέλλων*

1. Das Wort *ὑπεροχή* im Sinne von eminentia außer I Tim 2 2; II Mak 3 11

ὑμῖν τ. μ. τ. ϑ. — ἐλϑεῖν καϑ᾽ ὑπεροχήν (= ἐν ὑπεροχῇ) wäre vergleichbar mit 4 21 ἐν ῥάβδῳ ἔλϑω πρ. ὑμ. ἢ ἐν ἀγάπῃ. Wir übersetzen also »kam ich, nicht ausgezeichnet durch Künste der Weisheit«[1]. Die Worte *καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον (μυστήριον) τοῦ ϑεοῦ* sind in ihrer Gewähltheit zu wuchtig, als daß sie nur das Verbum eines so inhaltreichen Prädikat-Satzes sein sollten — sie würden hinter *οὐ καϑ᾽ ὑπεροχήν* u. s. w. verschwinden, und verschwinden tatsächlich häufig bei den Auslegern. Man wird ihnen nur gerecht, wenn man sie zwar grammatisch als part. conj., aber stilistisch als ein lose angefügtes, selbständiges Sätzchen faßt, das vielleicht nur zu übersetzen ist: »als ich euch . . verkündigte«; vielleicht aber hat es beinahe gegensätzliche (man könnte auch sagen: begründende) Kraft: Was habe ich mit Beredsamkeit und Weisheit zu schaffen — bin ich doch weiter nichts als — »ein Verkündiger des Zeugnisses oder Geheimnisses Gottes!« *καταγγέλλειν*, das wir in dem abgeblaßten technischen Missions-Sinne kennen (9 14 *τὸ εὐαγγ.*; Apg 13 5 *τ. λόγ.*), steht hier wie an anderen Stellen emphatisch: schon durch den Gegensatz zu *λόγου ἢ σοφίας* tritt hervor, daß er, statt eine neue Erkenntnis mit den Mitteln der Schule den Lesern schmackhaft zu machen, nichts als der Überbringer einer Botschaft ist. Aber nicht einer gleichgültigen Kunde: wie *καταγγέλλειν* öfter Objekte neben sich hat, durch die es den Sinn einer feierlichen religiösen Botschaft oder Lehre bekommt (*τὰς ἡμέρας ταύτας* Apg 3 24; *τὴν ἀνάστασιν* 4 2; *ἄφεσιν* 13 38; *ὁδόν* 16 17; *ἔϑη* 16 21; *φῶς* 26 23; *ϑάνατον τ. κυρίου* I Kor 11 26), — so steht auch hier nicht schlechtweg *λόγον* oder *εὐαγγέλιον* sondern sehr gewählt *μαρτύριον* oder *μυστήριον* (ℵAC min r peš cop Antioch Amb Aug Ambrst) *ϑεοῦ*.

Das bedeutend reicher bezeugte *μαρτύριον* (B DG ℵ[c] LP vg sah philox aeth arm) wird heute allgemein vorgezogen; man sagt, *μυστήριον* sei aus V. 7 eingedrungen, während es unwahrscheinlich sei, daß *μαρτύριον τ. Χριστοῦ* 1 6 eingewirkt habe. Man muß diesem Argument Gewicht zuerkennen; aber *μαρτύριον* ist recht schwierig. Schon die alten griech. Ausleger wissen nicht viel damit anzufangen[2]. Die Neueren behaupten meist, *τοῦ ϑεοῦ* sei Gen. obj. (wie es nach den Analogieen *μαρτύριον τ. ἀναστάσεως* Apg 4 33; *μάρτυς τ. τ. Χρ. παϑημάτων* I Pt 5 1 ja auch nahe liegt). Aber wo im ganzen Zusammenhang der gekreuzigte Christus als Gegenstand der Predigt genannt war, befremdet es, hier Gott dafür eintreten zu sehen; es ist eben nicht angedeutet, daß der Verf. meine: die Taten Gottes in Christo. Für die subjektive Fassung (Schmiedel) haben wir an *εὐαγγέλιον τ. ϑ.* (Röm 1 1) eine Parallele, und hiernach wäre vielleicht zu verstehen: das von Gott mir aufgetragene Zeugnis (Bchm.). Denn die durch das Verbal-Substantiv zunächst nahe gelegte Vorstellung, daß Gott selber Zeugnis

---

(hier aber vom Vorrange wie Röm 13 1 *ὑπερέχειν*) noch II Mak 6 23: *τῆς τοῦ γήρους ὑπεροχῆς*; 13 6. Epikt. III, 24, 35: *οὐδὲ γὰρ ὅμοιος ἐκεῖνος ὁ στρατηγὸς καὶ οὗτος οὔτε κατὰ τ. ἰσχὺν οὔτε κατὰ τὴν τ. ἤϑους ὑπεροχήν.*

1. Bei der gewöhnlichen Beziehung von *οὐ καϑ᾽ ὑπ.* hat *καταγγέλλων* eben hierin seine nähere Bestimmung, und man faßt es als ein Part. Konj. zu *ἦλϑον*; entweder nimmt man dann an, das Präs. stehe pro futuro (vgl. Blaß § 58, 4; Lightf., welcher zeigt, daß dies gerade bei *ἀγγέλλειν* öfter vorkomme z. B. Apg 15 27) — oder man sagt, das Part. Präs. veranschauliche die Sache als mit dem *ἦλϑον* schon in der Ausführung begriffen (Hnr. vgl. 4 14 Win.[7] § 43, 1).

2. Cyrill: *μαρτύριον τ. ϑεοῦ φησὶν τὸν Χριστόν· μεμαρτύρηκε γὰρ ὁ ϑεός . . λέγων: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου . . .* Orig. = Cyr.: *οὐκ εἶπεν τὸ κήρυγμα, ἀλλὰ τὸ μαρτύριον· ὃ καὶ ἱκανὸν ἦν ἀποτρέψαι· ϑάνατον γὰρ περιήει κηρύττων.* Theodoret hat einfach *τ. εὐαγγέλιον* und k[scr] *τ. σωτήριον.*

durch ihn ablege (vgl. Epiktet. I, 29, 47 ff. und Anm. zu I Kor 4_{1}), paßt hier nicht so gut, wo doch die Tatsache des Kreuzestodes der vornehmste Gegenstand der Predigt ist; es wäre immerhin nicht ganz leicht, diese Veranstaltungen zum Heil der Menschen ein *μαρτύριον* Gottes zu nennen. Vielleicht ist doch die LA *μυστήριον* zu erwägen. Nach 4_{1} gehören die *μυστήρια* Gottes zu den Gegenständen der apostolischen Verwaltung. Und die Veranstaltung des Kreuzes Christi kann sehr wohl „das Geheimnis Gottes" genannt werden. Freilich würden wir damit etwas in die Sphäre des Kolosser- und Epheser-Briefes geraten (Kol 1_{26}f.; 2_{2}; 4_{3}; Eph 3_{3}f. $_{9}$; 6_{19}).

Auf jeden Fall will P. sagen, er habe sich beschränkt, die ihm aufgetragene Botschaft schlechtweg zu verkündigen, und sich bei seinem Auftreten in keiner Weise als Philosoph oder Rhetor ausgezeichnet — wie dies wohl von Apollos gesagt werden konnte. — **V. 2** fügt den realen Grund (s. z. V. 3. 4) hinzu, weshalb P. in K. nicht als philosophischer Rhetor aufgetreten ist: er hat es mit bewußter Absicht getan. Dies drückt sehr kräftig *ἔκρινα* aus, das hier (wie 7_{37}; II Kor 2_{1})[1] einen mit Überlegung gefaßten Beschluß bezeichnet. Die Negation, die (wegen des folgenden *εἰ μή*) sachlich zu *τί* gehört, ist nach bekannter griech. Regel (Kühn. § 512 A. 3; Krüg. § 67, 1 Anm. 2; Win.[7] § 55, 1; Blaß § 75, 7) zu *κρίνω* gestellt[2]; es ist also zu übersetzen: »ich beschloß, nichts zu wissen« (Orig.: *οὐδὲν ἔκρινα εἰδέναι*). Dies ist grammatisch richtiger und zugleich kräftiger, als das nur scheinbar korrekte: „ich entschied mich nicht, etwas zu wissen, d. i. der Verkündigung J. Chr. u. s. w. noch anderes Wissen beizumischen" (Hnr.). *Τι* und *Ἰ. Χρ.* verhalten sich ausschließend zu einander; im andern Falle wäre wohl noch ein *μόνον* hinzugefügt. Wie aber kann P. sagen, daß er beschlossen habe, nichts zu wissen? Es steht doch in niemandes Macht, das erworbene Wissen auszutilgen. Die Antwort gibt *ἐν ὑμῖν*, das trotz seiner schwankenden Stellung, bald vor (D pes̆), bald nach *εἰδέναι*, nicht fehlen kann. Es deutet, gerade wie 3_{18}, an, daß er in der Meinung der Korr. als ein Nichtswissender dastehen wollte[3]; es bleibt vorbehalten (Thdrt.) — wenn auch freilich nicht der geringste Wert darauf gelegt wird —, daß P. sonst wohl auch noch andere Dinge wisse, als er in K. vorbringt: aber unter ihnen wollte er nun einmal als ein aller Weltweisheit barer, einseitiger Apostel seines Herrn dastehen — dieser sollte das A und O seiner Predigt sein. »Und zwar Jesus Christus« nicht nach der Seite seiner Herrlichkeit sondern gerade in der Erscheinungsweise, die den Korr. am anstößigsten sein mußte: »als Gekreuzigter«. Darin liegt nicht, daß er seine Predigt auf den Kreuzestod eingeschränkt hätte — nach 15_{3}ff. hat er ja am Anfang auch von der Auferstehung gepredigt —, wohl aber, daß er diese Seite der Sache stark hat hervortreten lassen.

Zu viel finden Calvin und Grot. in *ἔκρινα*: »magnum duxi«; zu wenig Hofm.

---

1. Polyb. III, 6, 7: *ἐπινοίας καὶ διαθέσεις καὶ τοὺς περὶ ταῦτα συλλογισμούς, καὶ δι᾽ ὧν ἐπὶ τὸ κρῖναί τι καὶ προθέσθαι παραγινόμεθα*; Sap 8_{9} *ἔκρινα τοίνυν ταύτην* (*σοφίαν*) *ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν*; I Mak 11_{33}: *ἐκρίναμεν ἀγαθοποιῆσαι*; II Mak 6_{14}.

2. Vgl. Poimandres (Reitzenst. p. 345, 16) *οὐκ ἔκρινα οὕτως εὐκόλως ἐκφάναι.*

3. Eine genaue Parallele Epikt. II, 1, 36 f.: Dem jungen Philosophen wird gesagt: *δόξον δὲ μηδεὶς εἶναι καὶ εἰδέναι μηδέν. μόνον τοῦτο εἰδὼς φαίνου, πῶς μήτ᾽ ἀποτύχῃς ποτὲ μήτε περιπέσῃς*; Dio XII, 5: *ὑμεῖς δὲ ἐμοὶ πρόσιτε καὶ βούλεσθε ἀκούειν, τοῦ μηδὲν εἰδότος μηδὲ φάσκοντος εἰδέναι.*

nach Luther u. A. »ich urteilte, meinte«, da P. „wohl auf das Vornehmen etwas zu wissen, aber nicht auf das Urteil, daß er etwas wisse, verzichten und es von sich verneinen konnte". „Der Begriff des Dürfens (Rück.), welcher in der Beziehung des Infin. zum Verbo liegen könnte (s. Lobeck ad Phryn. 753), wäre hier nur schwächend" (Hnr.). Eine Abschwächung des Ausdrucks, wenn auch eine sachlich richtige Umschreibung bietet Orig. = Chrys.: *τὸ τοίνυν „οὐδὲν ἔκρινα εἰδέναι" πρὸς ἀντιδιαστολὴν εἴρηται τῆς ἔξωθεν σοφίας· οὐ γὰρ ἦλθον λογισμοὺς πλέκων οὐδὲ σοφίσματα, ὥσπερ ἐκεῖνοι· οὐδὲ ἄλλο τι λέγων ὑμῖν, ἢ ὅτι Χριστὸς ἐσταυρώθη.* — Vor *εἰδέναι* haben D^b L Thdrt u. A. *τοῦ* (vgl. Apg 27 1; 20 3); wegen der schwachen Bezeugung wohl zu verwerfen. Vielleicht hängt die Entstehung der LA damit zusammen, daß *τι* bald vor (BDCP 17. 37 al.) bald hinter (ℵ AD^b GL r vg Or Chr Tert Ambrst peš sah cop arm) *εἰδέναι* steht. Die reichere Bezeugung spricht für *εἰδέναι τι*. B. Weiß, der *τι εἰδέναι* liest, urteilt, *τι* sei umgestellt worden, um seine Beziehung auf *εἰδέναι* (die bei *ἔκρινά τι εἰδέναι* gefährdet war), zu sichern.

V. 3 Wir greifen auf den Zusammenhang von V. 1 und 2 zurück: *γάρ* in *οὐ γὰρ ἔκρινα* kann dort nicht etwa einen Beweisgrund für V. 1 einführen: wenn P. jenen Satz durch eine Schilderung der Art seines Auftretens hätte erläutern wollen, so hätte notwendig das Imperf. *ἔκρινον* stehen müssen. Aber, wie der Aor. und auch schon das Wort *ἔκρινα* zeigt, handelt es sich nicht um das, was P. während der Zeit seines Kor. Wirkens dachte oder tat, sondern um einen einmaligen Beschluß. Und dieser muß zeitlich vor *ἦλθον* liegen, wenn es sich wirklich um einen Realgrund handelt. Wir müssen dann übersetzen: »Denn ich hatte beschlossen«, P. hat den Entschluß vor seiner Ankunft in K. gefaßt, also wohl infolge dessen, was er in Athen erlebt hatte. Wie man nun auch über den Bericht der Apg. von dem athenischen Aufenthalt im Einzelnen denken möge — jedenfalls hat 1) P. einen Mißerfolg in Athen gehabt; 2) er hat irgendwie seine Botschaft einem philosophischen Publikum in mehr philosophischer Weise nahezubringen gesucht. Und gerade dies war der Grund seines Mißerfolgs. Es liegt nun die Vermutung nahe — und unser Text scheint es zu bestätigen —, daß P. für Korinth sich vorgenommen hat, nun einmal völlig auf den ganzen Apparat philosophischer Unterbauung und Beweisführung zu verzichten und sich ganz auf die paradoxe Verkündigung zu beschränken, daß der Sohn Gottes am Kreuz gestorben sei, um die Sünder zu retten. Damit ist auch erklärt, wie P. hier dazu kommt, noch einmal auf den Moment seines ersten Auftretens zurückzugreifen — denn das *κἀγώ* . . ist doch genau parallel und zeitlich gleichstehend dem *κἀγώ* in 2 1 (und dann wieder 3 1): V. 2 hatte zurückgegriffen auf einen Moment vor der Ankunft in K. Unser *κἀγώ* faßt nun den Zeitpunkt seines Kor. Auftretens wieder ins Auge: »Und so bin ich denn in Schwachheit und in Furcht und großem Zittern zu euch gekommen« . . . Die Zusammenfassung von *ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς*: „ich kam zu euch" oder »trat bei euch auf« ist nicht nur der Wortstellung wegen (vgl. 16 10; II Joh 12) vorzuziehen — die Verbindung: ich geriet in große Schwachheit (Lk 22 44 *γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ*; I Mak 1 27; II Mak 7 9) würde kein Leser leicht vollziehen, da *πρ. ὑμᾶς* unmittelbar folgt. Dazu kommt der Parallelismus zu *ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς* in V. 1, worauf das *κἀγώ* zurückweist. *ἐν ἀσθενείᾳ* ꝛc. ist die positive Kehrseite zu *οὐ καθ' ὑπερ. λόγ. ἢ σοφ.* In Athen war P.

gescheitert. Nun sollte er wieder eine Großstadt betreten, in der Philosophie und Redekunst in allen Schichten der Bevölkerung geschätzt wurde. Er entschloß sich, auf den Wettbewerb in diesen Dingen zu verzichten – gewiß; aber dieser Verzicht nach einem Mißerfolg hieß doch kaum viel mehr, als aus der Not eine Tugend machen. So ist es verständlich, daß die heroische Zuversicht, das Kreuzes-Evangelium werde allein alles wirken, nicht immer vorhielt, sondern auch mutlosere Stimmungen sich seiner bemächtigten. Unmittelbar klar ist *ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ* – eine bei P. häufige Wendung (II Kor 7 15; Eph 6 5; Phl 2 12 vgl. Jes 19 16). Es ist bedeutend mehr, als Schüchternheit; es ist die Angst gemeint (*πολλῷ*!), ob er seiner Aufgabe werde genügen können. Eine Erinnerung an diese Mutlosigkeit des P. ist noch Apg 18 9 erhalten. Allerdings scheint die Apg. anzunehmen, daß die Niedergeschlagenheit des Ap. erst eine Folge der lebhaften jüdischen Gegnerschaft in K. war (18 6–8). Und hierauf beruht wohl die am besten von Bchm. vertretene, aber stilistisch kaum haltbare Erklärung, daß P. erst in Korinth in große Angst geraten sei. Aber P. berücksichtigt hier nicht jene entmutigenden Erlebnisse in Korinth; nach V. 4b war seine Verkündigung in K. von Erfolg begleitet, und dieser soll sich gerade kräftig von der vorhergehenden Depression und von der eigenen Unfähigkeit abheben. Also: P. schildert hier die Verfassung, in der er in K. aufgetreten ist. Nicht *ἀφόβως* konnte ich *γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς* (16 10), sondern Furcht und Zittern lähmten mich, als ich kam – und »Schwachheit«. An Krankheit (II Kor 12 9) zu denken, ist kein Anlaß, an äußere Bedrängnis (Chrys.) erst recht nicht. Gewiß hat das äußere körperliche Auftreten (II Kor 10 10) des P. jene Straffheit und Zuversichtlichkeit vermissen lassen, durch die ein geborener oder geschulter Rhetor sein Publikum von vornherein gefangen nimmt. Unsicherheit und Ungeschick, vielleicht eine schwache Stimme und ein wenig eindrucksvolles Geberdenspiel, das mögen die negativen Eigenschaften gewesen sein, die II Kor 10 10 durch „Schwachheit" angedeutet sind. Aber hier ist durch den Zusammenhang wohl eine andere Bedeutung geboten. Der Ausdruck ist gewählt, kaum in Erinnerung an 1 27 (*ἀσθενῆ – ἰσχυρά*), sondern mit Bezug auf die *δύναμις θεοῦ* (V. 4b. 5). In einen gewaltigen Kampf ging er hinein, völlig ungewappnet, nur mit seiner Menschlichkeit, die, so lange sie von der Kraft Gottes noch nicht erfüllt war, nur „Schwachheit" heißen konnte. Aber schon hier empfand der kor. Leser, der doch die Erfolge des P. mit erlebt hatte, daß es bei dieser Schwachheit nicht geblieben ist.

V. 4 Zunächst bleibt P. ganz im Ton des Bisherigen: dem Verzicht auf Weltweisheit (V. 1 2) entsprechend und ganz aus seiner *ἀσθένεια* heraus »hat seine Rede und seine Verkündigung nicht mit der Überredungskunst der (Welt-)Weisheit gewirkt, sondern« – und damit lenkt P. von der bisher vorwaltenden Negation zu einer positiven Aussage über, die den Abschnitt bedeutsam abrundet.

Wie in V. 3b durch das dreimalige *ἐν*, entsteht hier eine nachdrückliche Fülle durch das doppelte *μου*; wie dort *ἀσθένεια, φόβος, τρόμος* jedes einzeln wirken soll, so hier *λόγος* und *κήρυγμα*, die also nicht als Synonyme gefühlt sind. Bei *λόγος* wird

der griechische Leser mehr an Form, Ausdruck und Vortrag denken, an das λέγειν, bei κήρυγμα an den Inhalt der Verkündigung. Das fehlende Verbum ist aus ἐγενόμην zu entnehmen: ἐγένετο, oder das damit ziemlich gleichbedeutende ἦν; ἐν hat modale Bedeutung, bezeichnet die begleitenden Nebenumstände, die Art und Weise, wie sich eine Handlung vollzieht: z. B. ἐν χαρᾷ, ἐν ῥάβδῳ ἐλθεῖν Röm 15 32; I Kor 4 21. Analogieen zu unsrer Stelle Kol 4 6; I Th 1 5. Wie P. I Kor 14 6 nicht nur die einzelnen Formen der Rede, sondern auch ihren Inhalt bezeichnet, so kann er auch hier sagen, seine Rede und Verkündigung sei nicht ausgestattet gewesen mit, „habe nicht gewirkt durch" (Stage, Bousset) . . Chrys. τουτέστιν· οὐκ ἔχων τὴν ἔξωθεν σοφίας.

Die von der Mehrzahl der griech. Hss. und VV. bezeugten Worte ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις werden neuerdings beanstandet (z. B. Schm.), weil das Adj. πειθός bisher nicht nachgewiesen ist. Aber die griech. VV. nehmen keinen Anstoß – seine Bildung erklärt sich nach φειδός, βοσκός, φαγός (W.-Schm. § 16, 3) – und die Latt. r vg geben es mit suasorius oder persuasibilis. Die Ungebräuchlichkeit allein kann also kein Grund sein, die LA zu verwerfen. Nun aber findet sich in verschiedenen Übergängen statt des Adj. das Subst. πειθοῖ, am kürzesten in 18 fg Ath[956] Ambrst Sedul: ἐν πειθοῖ σοφίας ohne λόγοις[1]. Übergänge sind ἐν πειθοῖς σοφίας FG und ἐν πειθοῖ σοφίας λόγοις 1 48 72 106 108 132 153** al[3scr]. Statt der letzteren Irregularität wird bald λόγου (d e am Amb sah), bald λόγων (peš Amb arm gesetzt. Die Aeth (rom) gibt nur ἐν πειθοῖ λόγου wieder; Überlieferung, Versehen oder Konjektur? Aus welcher LA sind die andern entstanden? Aus der kürzesten, nämlich aus ἐν πειθοῖ σοφίας. Nicht daß griech. Leser an πειθώ als an einem halbmythologischen Begriff Anstoß genommen hätten (Hnr., dagegen gut Bchm.), denn das Wort ist keineswegs nur als nom. propr., sondern ebenso oft als nom. appell. bezeugt (z. B. Plato rep. 3, p. 441 D: πειθοῖ διὰ λόγων χρῆσθαι; Polyb. 2, 38, 7 und Plut. Is. 11: πειθοῖ κ. λόγῳ). Wohl aber konnte beim Diktieren daraus die Schreibung πειθοῖς σοφίας entstehen (FG), und dies forderte dann eine Ergänzung durch λόγοις. War dies eingedrungen, so wurde es da, wo πειθοῖ erhalten geblieben, in den Gen. verwandelt (d e am sah peš arm). Dafür, daß λόγοις sekundär ist, spricht auch die Erwägung, daß eine Konf. nach V. 13 vorliegen kann. Jedenfalls stammt daher ἀνθρωπίνης, das ℵ[c] AC LP al[plor] vg[codd 2] cop philox gr. Väter Ambrst Pelag vor σοφίας einschieben.

Für ἐν πειθοῖ σοφίας spricht auch die schöne Korrespondenz mit ἐν ἀποδείξει πνεύματος; in beiden Fällen sind die Genitive als subjektive zu fassen, σοφία und πνεῦμα werden hier fast personifiziert gedacht. Dieser Gegensatz erschließt die tiefsten Gedanken des P. Das Endziel beim πείθειν und beim ἀποδεικνύναι ist die Überzeugung, Gewinnung des Hörers[2]. Insofern ist beides gleichwertig, und πείθειν kommt bei P. (II Kor 5 11) und in der Apg. ganz ernstlich (18 4; 19 8; 28 23) von der Missionspredigt, daneben freilich auch in geringschätzigerem Sinne (26 28) vor. Eine gewisse Geringschätzung soll auch hier im Ausdruck liegen: als ob die (Welt-)Weisheit es etwa mit der Wahl der Mittel der Überredung nicht allzu genau nehme. Ernster klingt der Ausdruck ἀπόδειξις: es liegt darin, daß »der Beweisführung des Geistes

1. Wie Origenes wirklich gelesen hat, ist unsicher, die neue Ausgabe gibt keinen überzeugenden Aufschluß, aber wahrscheinlich ist ἐν πειθοῖ ohne λόγοις auch bei ihm das Ursprüngliche. Jedenfalls hat er c. Cels. III, 68 (vol. I, p. 261, 1 f.) eine lehrreiche Paraphrase mit dieser LA: ὁ λ. κ. τ. κηρ. ἐν πειθοῖ μὲν γέγονεν οὐ τοιαύτῃ δέ, ὁποία ἐστὶ πειθὼ ἐν τοῖς σοφίαν Πλάτωνος ἐπαγγελλομένοις ἤ τινος τῶν φιλοσοφησάντων, ὄντων ἀνθρώπων καὶ οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀνθρωπίνης φύσεως ἐχόντων· ἡ δ' ἀπόδειξις ἐν τοῖς Ἰησοῦ ἀποστόλοις θεόθεν δοθεῖσα πιστικὴ ἀπὸ πνεύματος κ. δυνάμεως.

2. Epikt. II, 25, 1 f.: τῶν παρόντων δέ τινος εἰπόντος Πεῖσόν με, ὅτι τὰ λογικὰ χρήσιμά ἐστιν, Θέλεις, ἔφη, ἀποδείξω σοι τοῦτο; — Ναί. — Οὐκοῦν λόγον μ' ἀποδεικτικὸν διαλεχθῆναι δεῖ;

und der Kraft« sich Niemand entziehen kann, Jeder sich beugen muß. Der Reiz des Satzes liegt darin, daß *ἀποδ.* (nur hier im NT III Mak 4_{20}; IV Mak 3_{19}) ein term. techn. der Rhetorik ist. Es bezeichnet den zwingenden Beweis aus zugestandenen Prämissen: Ratio, quae ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur, adducit (Cic. Academ. II, 8 fin.); so redet Plato Tim. 40 E von *ἀναγκαῖαι ἀποδείξεις* wie soph. 265 D von *πειθὼ ἀναγκαία* vgl. auch Phaedon cp. 23 p. 77 C[1]. Die Spitze der Aussage geht dahin, daß P., statt mit den Mitteln der Dialektik, wie er sie doch sonst oft genug anwendet (z. B. I Kor 15) oder in Anknüpfung an Anschauungen und Erfahrungen der Hellenen, ihnen das Evangelium annehmbar zu machen — ganz auf solche Überredung oder Beweisführung verzichtet und es Gott überläßt, den „Wahrheitsbeweis" zu führen. Zwar ist diese Beweisführung anders, als die Hellenen es gewohnt sind, aber nicht minder unentrinnbar. Nicht durch logische Schlüsse zwingt er sie, sondern so, daß der Geist und die Kraft die Hörer unmittelbar ergreift, überwältigt, begeistert. Wie P. sich diesen Vorgang denkt, ist schön beschrieben I Th 1_5: auch in Thessalonich war die Verkündigung der Apostel begleitet von Erscheinungen der Kraft, des heiligen Geistes und starker Überzeugung, und sie wirkte so, daß die Hörer trotz schwerer Drangsal das Wort „mit Freude heiligen Geistes aufnahmen", d. h. es entstand in ihnen — trotz aller Leidensdepression — plötzlich eine „Freude", die sie nur auf Wirkung des heiligen Geistes zurückführen konnten. Die „Begeisterung" — wie wir leise abschwächend sagen — der Apostel ist auf die Leser übergesprungen, der Geist Gottes hat sie ergriffen. So ist auch unsre Stelle zu verstehen. „Geist und Kraft" zeigte sich in der Predigt des Paulus — hinreißend, alle Bedenken und allen Spott niederwerfend, unmittelbar überzeugend und erhebend: *ἀρρήτῳ τινὶ τρόπῳ πίστιν ἐνεποίει τοῖς ἀκούουσι* (Thphl.). — »Geist und Kraft«, eine häufige Zusammenstellung (Lk 1_{17}; Apg 10_{38}; I Th 1_5 vgl. auch Röm $15_{13.\ 19}$ und II Tim 1_7), die wie ein *ἓν διὰ δυοῖν* wirkt; denn der Geist ist eben nach urchristlichem Denken da, wo Kraft, d. h. überlegene, übermenschliche Kraft ist. Es ist aber kein Grund vorhanden, die *δύναμις* auf Wundertaten zu beziehen (Orig. c. Cels. I, 5, Thdrt., Chrys.[2], Holst. mit Heranziehung von II Kor 12_{12}), sondern es

1. Daß *ἀπόδειξις* insbes. den Beweis aus Tatsachen oder Urkunden im Gegensatz zur Dialektik bezeichne (Hnr.), kann durch die Stellen Quinctil. V, 10; Diog. VII, 45 und die von Hnr. angeführten Epiktet-Stellen nicht bewiesen werden. Vgl. z. B. Epikt. II, 25, 1 f. Die von Hnr. hervorgehobene Stelle I, 24, 8 bietet vielmehr durch ihren uneigentlichen Gebrauch gerade eine schöne Parallele zu unsrer: Diogenes führt den Beweis für seine paradoxen Sätze nicht theoretisch, sondern praktisch: *καὶ ἀπόδειξιν φέρει περὶ ἑκάστου τὸ θάρσος αὐτοῦ, τὴν ἀταραξίαν, τὴν ἐλευθερίαν, εἶτα καὶ τὸ σωμάτιον στίλβον καὶ συνεστραμμένον.* Zu solcher Unterscheidung sieht sich Hnr. offenbar dadurch veranlaßt, daß er *πνεύματος καὶ δυνάμεως* als gen. obj. faßt. Aber dies ist weder sachlich noch sprachlich naheliegend. Als Objekt der *ἀπόδειξις* können *πν. κ. δυν.* nicht gedacht sein — denn was liegt den Hellenen daran, ob mit dem *εὐαγγέλιον* göttliches *πνεῦμα* verbunden ist? Objekt kann nur die Wahrheit der Verkündigung sein, und den Beweis dafür führt der Geist und die Kraft Gottes selber.

2. Chrys. *οἱ ἰδιῶται τοιαῦτα κηρύττοντες, δεδεμένοι καὶ ἐλαυνόμενοι* (in d. Verfolgungen) *περιεγένοντο τῶν ἐλαυνόντων. Ποθέν; Οὐκ ἀπὸ τοῦ τὴν διὰ Πνεύματος παρασχεῖν πίστιν;* (*πίστις* Beweis häufig mit *ἀπόδειξις* alternierend vgl. Arist. rhet. I, 1358 a *ἐξ ὧν μέν οὖν λέγονται αἱ δοκοῦσαι εἶναι πίστεις ἀποδεικτικαί*) *καὶ γὰρ καὶ*

genügt, an die in den Schwachen mächtige Kraft Gottes zu denken (II Kor 4_{7}; 10_{4}; 12_{9}), die dem Apostel sieghafte Zuversicht und hinreißende Persönlichkeits-Wucht gegeben hat[1]. — V. 5 Sehr eigenartig ist die Weiterführung mit *ἵνα*. Wir würden dieser überraschenden Wendung nicht gerecht, wenn wir hier (Hofm.) einen Zweck des Paulus sehen wollten, den er mit dieser Art der Predigt verfolgt habe. Vielmehr tritt hier, wie so oft bei ihm, plötzlich der Gedanke an die Führung Gottes ein, der ihn so hat auftreten lassen und ihn so mit Geist und Kraft ausgerüstet hat, »damit (vgl. 1_{31} die ähnliche göttliche Veranstaltung zu ähnlichem Zweck) euer Glaube (wie er durch die Predigt erzeugt werden sollte) nicht ruhe auf Menschen-Weisheit, sondern auf (einem Erweis der) Kraft Gottes«. Das *ἐν* ist hier natürlich etwas anders gebraucht, als an den Stellen Röm 3_{25}; Gal 3_{26}; Eph 1_{15} (Lghtf., Hnr.), wo mit *ἐν αἵματι, ἐν Χριστῷ* irgend wie doch auch das Objekt des Glaubens bezeichnet ist. Vielmehr ist hier mit *ἐν* das Fundament bezeichnet, auf dem das neue Glauben fest und sicher ruht (vgl. Röm $5_{2.\,9.\,10}$; I Kor 4_{4}; 11_{25}; II Kor 5_{2}; Gal 3_{11}). »Menschen-Weisheit« (beide Subst. stehen ohne Artikel) ist ein unsicheres Fundament für eine lebendige Religion; Glaube im vollen religiösen Sinne kann nur da sein, wo eine Offenbarung, eine Selbstkundmachung Gottes vorliegt — sei es durch Theophanien, sei es durch gewaltige Gottestaten und Schicksale, sei es durch Persönlichkeiten, aus denen der Geist Gottes redet, und von denen der Hörer, ob er will oder nicht, urteilen muß: Gott ist wahrhaftig in euch (14_{25} vgl. auch Apg 14_{11}); *δύναμις* würdigen wir in seinem vollen Sinne erst, wenn wir übersetzen: »Offenbarung der Macht Gottes«[2]. — Hier finden wir nun endlich auch die letzte Erklärung des überraschenden Satzes in 1_{17} — und damit rundet sich der Abschnitt schön ab —, wonach durch eine Evangeliums-Verkündigung *ἐν σοφίᾳ λόγου* das Kreuz Christi entleert werden würde. Wenn der Hörer durch Dialektik logisch gezwungen würde, das Evangelium als eine die Vernunft überzeugende Weltanschauung anzunehmen, dann wäre unter der Hand aus der Heilsbotschaft etwas ganz anderes geworden: eine menschlicher Weisheit verwandte Philosophie. Aber der Inhalt des Evangeliums ist nun einmal mit Philosophie inkommensurabel; nach ihren Maßstäben muß er irrational erscheinen, und man müßte ihn verstümmeln, wenn man ihn in ihre Formen zwängen wollte.

Unversöhnlich ist hier der Gegensatz zur griechischen Philosophie, soweit sie rational sein will; scharf unterscheidet P. auch seine Beredsamkeit von griechischer Rhetorik — aber nur von einer gewissen Art. Er lehnt ab das *γένος ἐπιδεικτικόν*, das mit zwingenden Beweisen arbeitet und auf die Zustimmung des Verstandes rechnet.

τοῦτο ἀπόδειξις ὡμολογημένη. Τίς γάρ, εἰπέ μοι, ὁρῶν νεκροὺς ἀνισταμένους κ. δαίμονας ἐλαυνομένους, οὐκ ἂν κατεδέξαιτο.

1. Ammonius: *δύναμις κ. ἰσχὺς διαφέρει· ἡ μὲν γὰρ δύναμις κ. ἀπὸ ἐπιστήμης γίνεται κ. μανίας κ. θυμοῦ. ἡ δὲ ἰσχὺς ἀπὸ φύσεως κ. εὐτροφίας τ. σωμάτων.*

2. Will man konjizieren, so sollte man, statt sich mit *ἐν πειθοῖ σοφίας καὶ λόγου* und ähnlichem zu versuchen, lieber erwägen, ob nicht hinter *ἐν ἀποδείξει πνεύματος* die Worte *καὶ δυνάμεως* zu streichen wären, weil dann *ἐν δυνάμει θεοῦ* mit doppelter Wucht wirkt.

Es gibt aber noch andere Formen griechischer Rhetorik[1], denen P. bedeutend näher steht. Wir beobachten sie in der kynisch-stoischen Diatribe (vgl. Wendland S. 39 ff.), klassisch dargeboten in den Reden Epiktets, die sein Schüler Arrian aufgezeichnet hat. Wir haben hier zwar auch gelegentlich den dialektischen Dialog (vgl. z. B. II, 25), aber meistens geht diese Form der Rede vielmehr gerade darauf hin, das Gewissen, die sittliche Vernunft des Hörers zu packen, ihn zum Handeln, zur Selbstverleugnung u. s. w. fortzureißen[2]. Aber freilich ist ein gewaltiger Unterschied vorhanden: dort das sittliche Pathos mit Spott und Tadel, Ermahnung und Lockung und im Ganzen doch ein nicht gerade begeisterndes Ideal – hier ein religiöser Schwung, eine Siegesgewißheit und Freudigkeit, die dem Hörer Unerhörtes zumutet und mit Erfolg zumuten kann, weil die werbende Kraft eine ungleich stärkere gewesen sein muß.

A. I, 2 Zwar gibt es auch für die Verkündiger des Evangeliums eine Weisheit, die aber nur im Kreise der Geistbegabten verkündigt werden kann 2,6–16.

Dieser Abschnitt kann als eine „Einlage" bezeichnet werden; wie Kap. 9 zwischen 8 und 10, wie 13 zwischen 12 und 14, so steht dies Stück mit seiner Anerkennung der pneumatischen Weisheit zwischen der prinzipiellen Ablehnung der *σοφία* (1,18–2,5) und der Bekämpfung des Parteitreibens (3,1–17). Der Charakter der Digression ist auch stilistisch dadurch bezeichnet, daß hier der Plural „wir" vorwiegt, und daß 3,1 mit dem *κἀγώ* nicht nur dem Klange nach, sondern auch in der Sache zu der Erörterung 2,1 zurückgelenkt wird. Sie ist außerordentlich fein disponiert, und zwar nach dem in I Kor so häufigen Schema *αβα*: a) V. 6–9 die höhere Weisheit, die nicht von dieser Welt ist; b) V. 10–12 sie kann nur durch den Geist erfaßt werden; c) V. 13–16 darum reden wir davon nur unter Geistesmenschen. b ist wieder als „Einlage" charakterisiert durch die Wiederaufnahme des *σοφίαν λαλοῦμεν* V. 6 in *ἃ καὶ λαλοῦμεν* V. 13. Die drei Unter-Abschnitte abc sind ebenfalls wieder jeder nach dem Schema *αβα* gebaut, am deutlichsten b und c; bei a ist dies Verhältnis dadurch verdunkelt, daß das dreigliedrige Stück (*α* V. 6 + *β* V. 7 + *α* V. 8) durch ein 4. überschießendes Glied, das Zitat in V. 9, erweitert ist. – Das Ganze ist von einer feierlich-schwebenden Stimmung getragen, und es gehörte wohl ein feines rhythmisches Gefühl und rednerisches Können dazu, einen so komplizierten Bau so schön und elegant durchzuführen (vgl. m. Beiträge z. paulin. Rhetorik S. 42 ff.). –

I 2 a) **Die höhere, göttliche Weisheit 2,6–9.** **V. 6** Nachdem P. soeben gesagt hat, „Weisheit" sei nicht seine Sache gewesen, wirkt *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις* wie ein scharfer Gegensatz. Der Satz hat einen Doppelton, den schwächeren auf *σοφίαν*, den stärkeren auf *ἐν τοῖς τελείοις*: »Weisheit aber«, die ich aus meiner Missionspredigt grundsätzlich verbannte, »reden wir (man soll nicht meinen, wir verfügten über keine *σοφία*; aber

---

1. Vgl. Diog. Laërt. VII, 52 von d. Stoikern: *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μέν, ὡς λευκῶν καὶ μελανῶν καὶ τραχέων καὶ λείων· λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ τοὺς θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους.* Dem gegenüber erzählt Plutarch de def. orac. 22, p. 422 (von einem *ξένος*, der eine wunderbare Kosmologie vorträgt): *ταῦτα περὶ τούτων μυθολογοῦντος ἤκουον ἀτεχνῶς καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυήσει, μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος.* Hier wird eine Art mystischer Predigt von der beweisenden Darlegung unterschieden. Etwas anders Polyb. II, p. 166 f.: *τὸ γὰρ τέλος ἱστορίας καὶ τραγῳδίας οὐ ταὐτὸν ἀλλὰ τοὐναντίον· ἐκεῖ μέν γὰρ δεῖ τῶν πιθανοτάτων λόγων ἐκπλῆξαι καὶ ψυχαγωγῆσαι κατὰ τὸ παρὸν τοὺς ἀκούοντας· ἐνθάδε δὲ διὰ τῶν ἀληθινῶν ἔργων καὶ λόγων εἰς πάντα τὸν χρόνον διδάξαι καὶ πεῖσαι τοὺς φιλομαθοῦντας.*

2. Charakteristisch Musonius (Gellius noctes atticae V, 1 Wendland S. 48) bei Epikt. III 23, 29 *τοιγαροῦν οὕτως ἔλεγεν, ὥσθ' ἕκαστον ἡμῶν καθήμενον οἴεσθαι ὅτι τίς ποτε αὐτὸν διαβέβληκεν· οὕτως ἥπτετο τῶν γινομένων, οὕτω πρὸ ὀφθαλμῶν ἐτίθει τὰ ἑκάστου κακά* vgl. Hatch, Griechentum u. Christentum p. 73 ff.

wir können davon nur reden) unter den Vollkommenen«. Man sollte nun erwarten, daß das *ἐν τοῖς τελείοις* als das Betontere zuerst ausgeführt würde, aber ganz wie 1 17 die Ausführung von *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου* erst dem Schluß-Abschnitt c (2 1 – 5) vorbehalten blieb, so wird auch hier die Erörterung über die *τέλειοι* für den dritten Unter-Abschnitt c (V. 13 – 16) zurückgehalten. Statt dessen wird in der Form der Epanalepsis (vgl. Röm 3 22) zuerst das Wesen der *σοφία* erörtert. Das Fehlen des Artikels vor *σοφία* drückt aus, daß es sich hier noch nicht um eine bestimmte Weisheit, sondern nur um die Gattung handelt. Erst mit *[illegible]ῶνος δὲ οὐ τ. αἰ. τ.* folgt eine nähere Beschreibung der bestimmten Weisheit. Der Plural *λαλοῦμεν*, der durch den ganzen Abschnitt festgehalten wird, ist hier sicherlich nicht schriftstellerisch für Ich[1]. Denn die folgende Erörterung zeigt, daß dies Weisheitsreden unter den Vollkommenen nichts Individuelles ist, sondern, aus der Natur der Dinge erwachsend, überall vorkommen muß, wo Christen zusammen sind. Daher ist der Plur. auf alle christlichen Gemeinderedner zu beziehen. Von dieser allgemein gültigen Betrachtung wendet sich 3 1 deutlich zu dem, was P. in K. hat tun müssen. Dieser Übergang zeigt auch schlagend, daß es sich bei dieser *σοφία* nicht um die Predigt vom Kreuze handelt, denn die hat P. ja den Korr. trotz ihrer Unmündigkeit nicht vorenthalten. Es ist also 2 6 eine *σοφία* gemeint, die nicht nur im Sinne von 1 24 und 31 trotz ihres *μωρία*-Charakters paradox *σοφία* genannt würde, sondern eine Weisheit, die etwa in der Art der Philosophie letzte Fragen und Untiefen des Daseins ergründet – aber freilich in einer so andern Methode und mit so andern Ergebnissen, daß sie trotz formeller Verwandtschaft doch »eine Weisheit, aber nicht im Stile dieser Welt« genannt werden muß. Über den Gen. der (inneren Verwandtschaft und) Zugehörigkeit und über *ὁ αἰὼν οὗτος* s. z. 1 20. Sofort wird erläuternd fortgefahren: »und nicht im Sinne der Herrscher dieser Welt«. Wie Kol 2 20 *κόσμος* und *στοιχεῖα τ. κ.* wechseln, so tritt auch hier an Stelle des sachlichen der persönliche Begriff. Denn für P. ist eben der *αἰὼν οὗτος* weder bloß eine Zeitspanne noch eine unlebendige Substanz, sondern ein von persönlichen Mächten beseelter und durchwalteter Organismus. Freilich darf man heute die *ἄρχοντες* nicht mehr auf Kaiaphas und Pilatus und auf andre irdische Herrscher oder auch auf die geistigen Weltbeherrscher, die Philosophen deuten[2], sondern nur auf die wirklichen Beherrscher dieses Aion, d. h. auf

1. Der Hinweis auf Epiktets zwanglosen Wechsel zwischen Sing. und Plur. (Hnr.) beweist hier nichts. Insbesondere wird Epikt. II, 4 falsch herangezogen: § 2 *ἂν . . ἀφέντες τὸ πιστόν, πρὸς ὃ πεφύκαμεν, ἐπιβουλεύωμεν τῇ γυναικὶ τοῦ γείτονος, τί ποιοῦμεν;* Hier ist der Plur. gewählt, weil es sich um etwas allgemein Menschliches handelt. Dagegen ist § 3 *ὡς τίνι σοι χρῶμαι, ἄνθρωπε;* rhetorische Individualisierung. Von schriftstellerischem Plural im Sinne der paul. Briefe ist hier keine Rede. Eher wäre zu vergl. [Dio. Chrys.] or. 37 § 1 *ὅτε τὸ πρῶτον ἐπεδήμησα τῇ πόλει τῇ ὑμετέρᾳ* und § 8 *ἡμᾶς δὲ δὶς ἐπιδημήσαντας.*

2. So noch Heinrici, der sich hierfür auf Chrys. berufen kann: *οὐ δαίμονάς τινας λέγει, καθώς τινες ὑποπτεύουσιν· ἀλλὰ τοὺς ἐν ἀξιώμασι, τοὺς ἐν δυναστείαις, τοὺς τὸ πρᾶγμα* (die Macht) *περιμάχητον εἶναι νομίζοντες, φιλοσόφους καὶ ῥήτορας καὶ λογογράφους· καὶ γὰρ αὐτοὶ ἐκράτουν, καὶ δημαγωγοὶ πολλάκις ἐγίνοντο.* Theodoret: *σοφιστὰς λέγει κ. ποιητὰς κ. φιλοσόφους κ. ῥήτορας . . .* daneben *τ. Πιλ., τ. Ἡρώδην, τ. Ἄνναν, τ. Καϊάφαν κ. τ. ἄλλους τ. Ἰουδαίων ἄρχοντας.*

dämonische Mächte. Diese Auffassung, von Origen.[1] vertreten und neuerdings von Klöpper (d. Brief a. d. Kolosser p. 324) und Everling (d. paulin. Angelologie und Dämonologie p. 11 ff.) zur Geltung gebracht (vgl. jetzt auch M. Dibelius, Geisterwelt p. 89 ff.), ist schon sprachlich die einzig natürliche, denn der Gen. neben dem act. Partic. wird am besten als objektiver gefaßt, und Niemand bezweifelt diese Deutung bei *ἄρχων τ. κόσμου τούτου* Joh 12 31; 14 30; 16 11 (vgl. *ἄρχων τ. δαιμονίων* Mt 9 34; *ἀ. τ. βασιλέων τ. γῆς* Offb. 1 5). Schließlich spricht dafür auch *τῶν καταργουμένων*. Wäre von den geschichtlichen Richtern Jesu die Rede, so wäre ein Präteritum erforderlich. Das Präs. geht sachlich auf die Zukunft, ist aber (wie in *ἀπολλύμενοι, σωζόμενοι* 1 18) zeitlos oder dogmatisch gemeint: »die ja vernichtet werden«[2]. Die Worte enthalten eine Anspielung auf einen dogmatisch-apokalyptischen Satz, dem wir 15 24. 26 wieder begegnen. Die *ἄρχοντες* sind jene *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις*. Sie müssen vernichtet werden, weil sie der Herrschaft Gottes und dem Messias feindlich gegenüber stehen. In dem Zusatz *τῶν καταργουμένων* ist zugleich ein vernichtendes Urteil über den Wert jener Weisheit ausgesprochen: sie ist ebenso dem Gericht und Untergang geweiht, wie die *ἄρχοντες*, wie der *αἰὼν οὗτος* überhaupt (7 31; 11 32; 6 2). — Diese energische Abgrenzung würde sich besonders gut verstehen, wenn nach P. die andern Lehrer in K. der Weisheit der Welt Konzessionen gemacht hätten, indem sie das Ev. als eine neue Philosophie dargestellt und mit den Mitteln einer solchen verteidigt hätten. Dem gegenüber sagt nun P. V. 7 (in dem Mittelgliede des Schemas *αβα*) mit energischer Betonung des *θεοῦ* und nachdrücklicher Wiederholung des *λαλοῦμεν* (vgl. Röm 8 15): »sondern wir reden G o t t e s Weisheit«, Gedanken G o t t e s, die von der Weisheit, die in dieser Welt Kurs hat, so weit verschieden sind, wie Gottes Wesen von dem der Welt und von dem der Dämonen unterschieden ist (Jak 3 15)[3].

Fraglich ist die Beziehung von *ἐν μυστηρίῳ*; heute wird es meist mit *θ. σοφίαν* unmittelbar verbunden: »Gottes geheime Weisheit« (z. B. Hnr.). Für die artikellose Verbindung beruft man sich auf Röm 5 15 *δωρεὰ ἐν χάριτι*; Mk 1 27 *διδαχὴ καινὴ κατ'*

---

1. *δυνάμεων ἀοράτων, τ. ἄρχουσι τ. αι. τ., τοῖς ἐνεργοῦσι τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν τ. κόσμου τούτου* vgl. d. Register z. Orig. c. Cels. i. Kötschaus Ausg.

2. *καταργεῖν*, eigentlich zur Untätigkeit verurteilen, in einem ähnlichen, astrologisch-mystischen Zusammenhange in der Schrift *ὅροι Ἀσκληπίου* bei Reitzenstein, Poimandres p. 353, XVI, 16: Nachdem geschildert ist, wie bei der Geburt eines Menschen die in jenem Augenblick gerade waltenden Gestirn-Dämonen die beiden niederen Teile der Seele in Besitz genommen haben, heißt es: „Wem nun in dem vernünftigen (Teil der Seele) ein Strahl aufleuchtet durch die Sonne (den höchsten Gott) — es sind dies alles nur wenige — *τούτων καταργοῦνται οἱ δαίμονες*, sie werden gelähmt". Von den Gedanken dieser Hermes-Religion, die eine Erlösung von der *εἱμαρμένη* predigt, unterscheidet sich die Anschauung des P. durch ihre dramatisch-eschatologische Wendung. Was dort in jedem Einzelnen durch die neue Erkenntnis zu Wege gebracht wird, das ist nach P. durch die Taten Gottes bei der Auferstehung Christi ins Werk gesetzt und wird bei der Parusie vollendet werden.

3. Charakteristisch verschieden Philo leg. all. I, 14 § 43 zu Gen 2 8: *τὴν μετάρσιον καὶ οὐράνιον πολλοῖς ὀνόμασι πολυώνυμον οὖσαν δεδήλωκε· καὶ γὰρ ἀρχὴν κ. εἰκόνα κ. ὅρασιν θεοῦ κέκληκε. ταύτης δ' ὡς ἂν ἀρχετύπου μίμημα τὴν ἐπίγειον σοφίαν νυνὶ παρίστησι διὰ τῆς τ. παραδείσου φυτουργίας.* Die irdische Weisheit wird hier platonisierend als das abgeblaßte Abbild des himmlischen Urbilds betrachtet, während P. das Inkommensurable, Wesensverschiedene betont.

ἐξουσίαν; zu ergänzen wäre οὖσαν oder γενομένην wie Mk 1 23: ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (ὤν), und ἐν wäre modal, „ausgestattet mit, umgeben von einem Geheimnis". Das ist sprachlich möglich. Aber da im Wesentlichen dasselbe noch besonders durch τὴν ἀποκεκρυμμένην ausgedrückt ist (das bei dieser Auffassung geradezu wie eine erklärende Glosse aussehen würde), da ferner die Verbindung einer solchen präpositionalen Bestimmung mit einem in der Nähe stehenden Verbum immer näher liegt, so fragt sich, ob man ἐν μυστ. nicht besser mit λαλοῦμεν verbindet. Zwar heißt es 15 51 akkusativisch ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω und 14 2 λαλεῖ μυστήρια. Aber 14 6 lesen wir: ἐὰν μὲν ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ διδαχῇ – neben den Akk. 14 3. Wenn nun λαλεῖν ἐν mehr auf die Form geht (wie ἐν παραβολαῖς, ἐν παροιμίαις λαλεῖν Mt 13 10; Joh 16 25), der akkusativ. Ausdruck mehr auf den Inhalt, so würde es doch zweifellos möglich sein, zu sagen: λαλεῖν ἐν μυστηρίῳ d. h. in der Form eines Geheimnisses; das geht leicht über in die Nuance: »als ein Geheimnis« wie II Mak 4 30 συνέβη Ταρσεῖς κ. Μαλλώτας στασιάζειν, διὰ τὸ Ἀντιοχίδι τῇ παλλακῇ τ. βασιλέως ἐν δωρεᾷ δίδοσθαι (als Geschenk) vgl. Grimm 3. St. und Blaß § 41, 2.

Diese göttliche Weisheit kann in der Versammlung der Vollkommenen nur »als ein Geheimnis« vorgetragen werden, d. h. nach 14 2 nur von einem geisterfüllten Propheten. Beispiele solches λαλεῖν ἐν μυστηρίῳ in den paulinischen Briefen sind I Kor 15 51ff.; Röm 11 25ff., aber auch solche Stellen wie I Th 4 12 – 17, wo nicht gerade der Ausdruck μυστήριον gebraucht ist. In der Regel handelt es sich um eschatologische Dinge, gelegentlich auch um eine „geistvolle" Schriftauslegung wie Eph 5 32; also nicht wie in den Mysterien-Kulten um ein δρώμενον, eine heilige dramatische Handlung, die geschaut werden soll, sondern um eine Enthüllung der dem Propheten geoffenbarten Gottesgedanken. – Während Kol 1 26 der Inhalt des Evangeliums überhaupt als μυστήριον bezeichnet wird, so heißt es hier von dieser besonderen Weisheit, daß sie verborgen ist. Es kann sich also nicht wie Kol 1 26 um den Teil der Offenbarung handeln, der in der Predigt vom Kreuzestod bereits kundgeworden ist, sondern um Dinge, die auch dem Anfänger-Christen noch verhüllt sind. Was das ist, das sagt der Relativsatz. In den Worten εἰς τὴν δόξαν ἡμῶν ist angedeutet, daß der Inhalt dieser „Weisheit für die Vollkommenen" wesentlich eschatologisch ist; es ist das, was Gott »zur Verherrlichung« seiner Erwählten geplant hat (V. 9). Aber aus V. 8 ergibt sich, daß in dieser σοφία auch »der Herr der Herrlichkeit« eine Rolle spielen muß. Also nicht nur von dem δοξασθῆναι der Christen (Röm 8 18. 21; 9 23; II Kor 4 17), sondern mindestens auch von dem συνδοξασθῆναι mit Christus (Röm 8 17), von dem συμμόρφους εἶναι τῆς εἰκόνος αὐτοῦ (Röm 8 29; Phl 3 21), von dem Mitherrschen mit ihm (II Tim 2 12) muß hier gehandelt worden sein.

In V. 6 und 7a können wir σοφία zunächst nur in einem gewissen formalen Sinne, etwa von der Form des Denkens verstehen, die bei Gott und den ἄρχοντες τ. αἰ τ. grundverschieden ist. Aber schon mit τ. ἀποκεκρ. schiebt sich vor der Inhalt des göttlichen Denkens, die Gottesgedanken und Heilsratschlüsse. Dieser Verbindung entspricht in dem Relativsatz die eigentlich seltsame Wortverbindung, daß Gott τὴν σοφίαν προώρισε. Während προορίζειν Röm 8 29f. mit persönl. Objekt steht, müssen wir hier vergleichen Apg 4 28 ὅσα . . προώρισε γενέσθαι. An dieser Stelle aber erkennen wir, daß der Relativsatz V. 7b eigentlich anders gedacht ist, als er da steht, etwa καθ' ἣν προώρισεν . . . δοξάζειν ἡμᾶς. Die Wiederholung von ὁ θεός ist ein weiteres Zeichen der Verschiebung und Inkonzinnität des Relativsatzes mit dem Hauptsatz. Der Grund für diese stilistische Unreinheit ist das Bestreben des Verf.s, den Begriff σοφία als den beherrschenden auch noch für das Folgende festzuhalten. Daher

auch die gleichmäßige Weiterführung der Sätze mit ἣν (Hnr. vgl. Apg 4 10), die man nicht mit Tert. adv. Marc. V. 6 dadurch sprengen darf, daß man das 2. ἣν auf δόξαν bezieht.

V. 8a Das 3. Glied greift (nach dem Schema *αβα*) auf das 1. (V. 6) zurück, indem es *οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου* aufgreift. War dort unbestimmt gesagt, daß jene Weisheit nicht „in der Art" dieser *ἄρχοντες* sei, so heißt es hier bestimmter, daß »keiner der Herrscher dieser Welt sie erkannt habe«. Daß Gott nicht einmal die Engel in seine Pläne eingeweiht hat, ist ein jüd. Gedanke[1], der im Urchristentum gelegentlich als ganz selbstverständlich aufgenommen wird (Mk 13 32; I Pt 1 12). Hier, wo es sich nicht um die den Thron Gottes umgebenden, ihm völlig gefügigen Heerscharen handelt, sondern um die Gott feindlichen Geistesmächte, die Untergebenen des *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (II Kor 4 4), ist es noch viel selbstverständlicher, daß von ihnen keiner in die Gedanken Gottes eingeweiht worden ist.

V. 8b bringt hierfür den Erkenntnisgrund (*γάρ*): »denn wenn sie sie erkannt hätten, so hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt«. Wir tun hier einen überraschenden Blick in die paulinische Christologie.

1) Der Ausdruck *ὁ κύριος τῆς δόξης*, insbesondere der Genit. ist ebenso wie *ὁ πατήρ, ὁ θεός, ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* (Eph 1 17; Apg 7 2; Ps 24 7; vgl. Röm 15 13. 33; 16 20; I Th 5 23; II Kor 1 3) sachlich als ein qualitativer zu verstehen, aber freilich nicht in der Art wie die hebraistischen Genitive *οἰκονόμος, μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* (Lk 16 8f.); vielmehr liegt hier eine rednerisch gehobene Ausdrucksweise vor, der Genitiv bezeichnet nicht bloß eine Eigenschaft, sondern hebt ein Wesensmerkmal als besonders bezeichnend unterscheidend hervor. So ist *ὁ κ. τ. δ.* der Herr, der nicht nur über die *δόξα* in vollem Maße verfügt und daher uns zur Herrlichkeit führen kann (V. 7!), sondern der eben von allen *κύριοι* (8 5) dadurch unterschieden ist, daß ihm die himmlische *δόξα* zur Verfügung steht. — 2) Nun ist *ὁ κ. τ. δ.* (und die verwandten Ausdrucksweisen) im AT und Judentum Bezeichnung Gottes, so z. B. Hen 22 14; 25 3. 7; 27 3. 5 u. ö.). Wie aber nach Phl 2 9ff. Gott den Namen *κύριος* Christo verliehen hat, so erscheint hier (wie Jak 2 1, doch vgl. Spitta z. d. St.) dies Prädikat, das im alleeigentlichen Sinne nur Gott zuzustehen scheint, auf Christus übertragen. Es ist vielleicht die höchstgreifende Aussage über ihn, die wir bei P. finden. — 3) Im allgemeinen kommt dies Prädikat (vgl. Phl 3 21) nur dem Erhöhten zu. Aber hier ist doch der *κ. τ. δ.* Objekt der Kreuzigung, der Name scheint also von dem Menschgewordenen gebraucht zu sein. Dieser Folgerung kann man nur entgehen, indem man entweder eine Prolepse annimmt: sie haben den gekreuzigt, der dann „Herr der Herrlichkeit" werden sollte. Oder man muß das Prädikat nur aus dem Sinne der Christen verstehen: den, der für uns „H. d. H." geworden ist. Diese Auffassung ist insofern ungezwungen, als es dem Urchristentume nicht ferne lag, Prädikate, die eigentlich nur auf den Zustand des Erhöhten paßten, auch in die früheren Phasen seines Lebens zurück zu tragen. Aber die Kraft des Ausdrucks wäre viel stärker, das Ungeheuerliche der Tat der *ἄρχοντες* würde viel mehr hervortreten, wenn man verstehen dürfte, daß für P. auch der Gekreuzigte schon der „H. d. H." war. Nach der herrschenden Anschauung würde dies der paulinischen Lehre von der Kenosis widersprechen — vielmehr habe Christus gerade der *δόξα* sich entäußert (Phl 2 7) — und vielmehr der johanneischen Christologie entsprechen, wonach auch der Fleischgewordene die *δόξα* besaß (Joh 1 14; 2 11). Aber unsere Stelle legt eine Revision dieser Anschauung nahe; es fragt sich ernstlich, ob nicht Phl 2 7 so verstanden werden muß, daß bei der Menschwerdung nur ein Wechsel der *μορφή* im alleräußerlichsten Sinne, nur eine Vertauschung

---

1. Hen 16 3 [Flemming]: Und nun sprich zu den Wächtern ....: Ihr seid in dem Himmel gewesen, aber ⟨alle⟩ verborgenen Gedanken waren euch noch nicht offenbart.

des ἔξω ἄνθρωπος stattgefunden hat, während Christus dem ἔσω ἄνθρωπος nach nicht nur „Sohn Gottes", sondern auch Inhaber der göttlichen δόξα geblieben ist, die durch die σάρξ also nur verhüllt wäre (vgl. II Kor 3 18; 4 16. 17 wo auch bei den Christen die δόξα unter der Hülle der σάρξ vorhanden ist) vgl. meinen „Christus" p. 52–56. – 4) Es steht nun nicht da, daß die ἄρχοντες „den H. d. H." nicht erkannt hätten", sondern der Gedanke ist: „weil sie die Weisheit Gottes nicht erkannt haben, haben sie sich an dem H. d. H. vergriffen". Nach den Evv. ist zwar dem Volke das μυστήριον der Person Jesu verborgen geblieben, aber die Dämonen kennen es (Mk 1 24. 34; 3 11). Und der Teufel bekämpft und vernichtet den Messias mit vollem Bewußtsein (Lk 22 3; Joh 13 2). Daß ihm der Triumph schließlich nicht bleibt, liegt daran, daß seine Macht schon vorher gebrochen ist (Lk 10 18. 19; Offenb. 12 9–12); der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου hat keine Gewalt über Jesus (Joh 14 30), weil er der Schwächere ist; daß er ihn nicht erkannt hätte, davon steht nichts da. Der Gedanke an unserer Stelle wird also sein: die ἄρχοντες ahnten nicht, wie kühn und großartig Gott seinen Heilsplan angelegt hatte – durchs Kreuz zur Herrlichkeit. Darum haben sie sich in ihrem Vorhaben übernommen. Daß Gott durch die menschliche Erscheinung Jesu sie getäuscht habe, liegt also fern[1]. – 5) Daß die ἄρχοντες τ. α. τ. die Kreuzigung Christi herbeigeführt haben, muß so gedacht sein, daß Jesus durch seinen Eintritt in den Gesamt-Organismus des κόσμος und der σάρξ (Röm 8 4) der Herrschaft dieser ἄρχοντες, insbesondere dem τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου (Hbr 2 14) verfallen war. So konnten sie ihre Feindschaft gegen den Plan Gottes an ihm auslassen. – 6) Man beachte noch das Oxymoron, daß die ἀρχ. dem Herrn d. Herrlichkeit die schimpfliche Sklaventötung angetan haben; ferner die feine Beziehung zwischen εἰς δόξαν ἡμῶν und dem κύριος τ. δόξης, der jene δόξα verwirklichen soll.

V. 9 ἀλλά greift auf eine Negation zurück: entweder auf das οὐδείς in V. 8a (in diesem Fall wäre V. 8b eine Parenthese), oder auf das οὐ in V. 6 und damit auf den negativen Grundgedanken des Stückes V. 6–8, daß die Weisheit »nicht im Stile dieser Welt« sei. Das letztere ist wahrscheinlicher, da in V. 9 nicht gerade auf die ἄρχοντες τ. α. τ. zurückgegriffen wird und andrerseits auch der Gedanke aus V. 7 von »der verborgenen Weisheit Gottes« in V. 9 erläutert wird. Immerhin ist die Verbindung mit dem vorigen zwanglos; der Gedanke ist: »sondern (eine Weisheit, die so beschaffen ist), wie geschrieben steht[2]«. In dem Zitat wird der Inhalt jener Gottes-

1. Insofern kann man hier nicht eine Anspielung auf die später bei den Kirchenvätern so beliebte Theorie von der Überlistung des Teufels (Ign. ad Eph. 19 u. a. Stellen b. Lietzmann) sehen. Freilich ist der Hintergrund solcher Stellen wie Kol 2 15f., wo P. nur mit Andeutungen arbeitet, uns noch nicht völlig deutlich. – Jetzt verweist M. Dibelius (Geisterwelt p. 93 ff. und 234 ff.) auf die Ascensio Jesajae 10. 11, nach der Christus bei seiner Menschwerdung, bei dem Herabstieg durch die Himmel, weil er in jedem Himmel die Gestalt der betr. Engel annimmt, die diesen bewachen, von diesen Engelmächten nicht erkannt wird; 10 20. 22. 24. 26 „sie sahen ihn und priesen ihn nicht, weil sein Aussehen wie das ihrige war". Auch während seines Erdenwallens war er „allen Himmeln und allen Fürsten und Göttern dieser Welt verborgen" (11 16). Nachdem dann der „Widersacher" aus Neid die Kinder Israels gegen Jesus aufgereizt hat, nachdem er gekreuzigt und gen Himmel gefahren ist, geht es weiter 11 23 „er war im Firmament, aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt, und alle Engel des Firmaments und Satan sahen ihn und beteten ihn an. 24 Und es erhob sich daselbst große Trauer, indem sie sprachen: Wie ist unser Herr herabgekommen über uns, und wir merkten nicht die Herrlichkeit, die, wie wir sehen, sich über ihm befand vom 6. Himmel her".

2. Der Text des Zitates, wie er hier vorliegt, besteht aus zwei parallelen Relativ-Sätzen (ἃ – ἃ). Ob das Wort in seinem ursprünglichen Zusammenhange auch so lautete? Statt des 2. ἃ haben AB ὅσα. Diese LA entspricht einer grammat. Verbindung, wie sie I Klem. 34 vorliegt: ὀφθ. οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν κ. ἐπὶ καρδ.

Weisheit ausgebreitet. Es handelt sich in ihr um die Pläne, die Gott mit den Erwählten in der Endzeit hat, die Seligkeit des Reiches Gottes, die Verherrlichung (Verklärung) der Genossen des Messias (V. 7). Diese wird hier als eine solche beschrieben, die über alles menschlich-irdische Erfahren, Denken und Vorstellen hinausliegt. Das Zitat ist symmetrisch gebaut: 3 Zeilen zu 13, 13, 15 Silben; der Ausdruck hat rhetorische Fülle. *ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη* (Apg 7 23; ähnlich Lk 24 38: *διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν;*) ist alttest. (Jer 3 16; 44 21; Dan 2 29 u. ö.), wohl ursemitisch; das Herz ist hier nicht wie bei uns als Organ der Empfindungen gedacht, sondern als das des Denkens: nicht einmal vorstellen kann sich ein Mensch diese Dinge, der Gedanke ist noch in keines Menschen Geist (wie wir sagen würden) aufgetaucht. — Den beiden negativen Sätzen tritt der dritte positive Stichos gegenüber. Insofern ist die Konstruktion in I Klem. 34, wo der 3. Satz den beiden ersten nicht parallel, sondern Subjekt oder Objekt ist, logisch ganz zutreffend. Daß die Güter und Seligkeiten des Reiches Gottes längst für die Erwählten bereit liegen, ist ein häufiger apokalyptischer Gedanke, z. B. Mt 25 34; Hen 103 3 „allerlei Gutes, Freude und Ehre ist für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben". — Sehr auffällig im Munde des P. ist der Ausdruck: *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, wenn er auch an Röm 8 28 seine Parallele hat. Natürlich ist auch dem Ap., wie allen Christen der Gedanke der Liebe zu Gott nicht nur aus dem AT sondern auch aus der Verkündigung Jesu geläufig und wichtig gewesen; wir begegnen ihm in pointierter Form 8 3 wieder. Aber es ist kein Zufall, daß er sich bei P. so selten findet. Denn in seiner Denkweise ist Gottes Liebe zu uns so sehr das Überwiegende, und der Mensch steht ihr so ausschließlich als der zum Heil Geführte, als der Empfangende gegenüber, daß die Liebe zu Gott, etwa gar als Forderung, daneben kaum Platz hat. Es ist daher auch wohl zu bemerken, daß P. den mit *οἴδαμεν* eingeführten Satz Röm 8 28 als einen nicht von ihm selber geprägten kennzeichnet und daß er von sich aus erläuternd hinzufügt *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* — worin seine Anschauung sich deutlicher ausdrückt. Auch an unsrer Stelle würde er wohl gesagt haben *ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἐκλεκτοῖς* (oder *τοῖς ἁγίοις*) *αὐτοῦ*, wenn er nicht eben ein Zitat brächte. Eine ähnliche Satzklausel Jak 1 12; 2 5 (vgl. Spitta z. St.). Es scheint dies eine in messianisch-apokalyptischen Zusammenhängen häufige Formel gewesen zu sein.

Über die Herkunft des Zitats ist noch keine Gewißheit erzielt. Im AT findet sich die Stelle nicht. Ähnlich lautet Jes 64 3 (LXX: 4): *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ, καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον.* Schon Hieron. zu Jes 64 4 (Vall. IV, 70) nahm an, daß P. diese Stelle frei wiedergebe: paraphrasim huius testimonii quasi Hebraeus ex Hebraeis assumit ap. P. de authenticis libris . . . non verbum ex verbo reddens, quod omnino contemnit sed sensuum exprimens veritatem, quibus

---

ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν; hier ist der Satz mit *ὅσα* Objekt bezw. Subjekt der vorhergehenden Verben. So auch Hippol. Dan. Komm. IV, 59: *ἐπειδὴ γὰρ „ἃ ἡτοίμασεν ὁ θ. τοῖς ἁγίοις" ἐκδιηγήσασθαι ἄνθρωπος νῦν οὐ δύναται — οὔτε γὰρ „ὀφθαλμὸς εἶδεν" αὐτοῦ* etc. Im Zusammenhang des P. ist die LA *ὅσα* unmöglich.

utitur ad id quod voluerit exprimendum (auch epist. 57, 9 ad Pammachium, Vall. I, 314). Die Worte *καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη* sollen dagegen aus Jes 65,16 stammen. Dieselbe Ansicht vertritt noch Th. Zahn, GK II, 808 f. Aber abgesehen von der geringen Ähnlichkeit des Wortlauts — denn „hören und sehen" beweist natürlich nichts — ist auch im Gedanken kaum eine Berührung vorhanden. Sehr wenig glaublich ist vollends, daß P. von sich aus das *τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον*, das zu seinen Gedankengängen gut passen würde, durch das ihm so ungeläufige *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* ersetzt hätte. — Es ist auch kein Grund, zu bezweifeln, daß P. hier ein wörtliches Zitat bringt, nach seiner Meinung aus einer heiligen prophetischen Schrift, die er gerade so zitiert, wie altt. Schriften. Orig. (in Mt 27,9): apostolus scripturas quasdam secretorum (*ἀποκρύφων*) profert, sicut dicit alicubi „quod oculus non vidit nec auris audivit"; in nullo enim regulari (*κανονικῷ*) libro hoc positum invenitur, nisi in secretis (*ἀποκρύφοις*) Eliae prophetae. Ebenso Ambrosiaster: hoc est scriptum in Apocalypsi Heliae in apocryphis, desgl. Euthalius (Zacagni, Collectanea monum. vet., p. 556). Vgl. über diese Zahn, GK II, 701 ff. und Schürer III, 267 ff.; Harnack, Überlieferung p. 853 f. Die Hypothese von A. Resch (Agrapha[1], p. 154—167; [2]p. 25—29), daß Paulus hier ein Herrenwort aus dem Ur-Evangelium des Matthäus zitiere, ist mit Recht allgemein abgelehnt worden, vgl. z. B. Ropes, Sprüche Jesu, p. 19 ff. Die Überlieferungs-Geschichte des Spruches stellt schwierige Fragen: die KVV., die ihn zitieren, weichen nicht nur von P. und unter einander ab, sondern stimmen auch wieder unter sich gegen P. so auffällig überein, daß es zum mindesten zweifelhaft ist, ob sie dieselbe Quelle wie P. benutzen. Bei I Clem. 34 sind außer der von P. abweichenden Konstr. (*ὅσα* s. o.) die Schlußworte *ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν* bemerkenswert, die zwar an Jes 64,4 anklingen, aber deswegen nicht von dorther entlehnt zu sein brauchen. — Clem. Al. protr. 94: *ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· „οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τ. δόξαν τ. κυρίου κ. τ. δύναμιν αὐτοῦ". ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν, εἰπέ μοι· „ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τ. κυρίου αὐτῶν εἰς τ. αἰῶνας· ἀμήν".* Hier fehlt der Schlußsatz bei Paulus *ἃ ἡτοίμασεν τ. ἀγ. αὐτ.*; dafür ist ein anderer Schlußsatz da, der auch in Const. ap. VII, 32 wiederkehrt: *οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθ. οὐκ εἶδεν κ. οὖς οὐκ ἤκ. κ. ἐπὶ καρδ. ἀνθρ. οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτ. ὁ θ. τ. ἀγ. αὐτόν, καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. θεοῦ.* Tert. de resurr. 26: Sic et apud Esaiam: bona terrae edetis, bona carnis intellegentur, quae illam manent in regno dei reformatam et angelificatam et consecuturam, „quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt". Die Quellenfrage läßt sich hier nicht erledigen; aber gegen die Benutzung eines Apokryphon durch P. ist nicht das Geringste einzuwenden. Eine genaue Untersuchung namentlich der apokalyptischen Aussagen des P. (z.B. in I Kor 15) wird vermutlich ergeben, daß er auch an vielen anderen Stellen, wo er nicht direkt zitiert, in der Verwendung fester Termini, in der anspielungsmäßigen Berührung apokalyptischer Einzelheiten (z. B. die letzte Posaune, die Lehre von den *τάγματα* u. a.) auf apokryphen Schriften fußt, die wir nicht mehr besitzen. — Ist das Zitat, wie wir es getan, mit dem Vorhergehenden zu verbinden (als eine Beschreibung des Inhalts der verborgenen Weisheit) oder soll man, wie Bachm. es tut, die Relativa *ἃ — ἃ* als Objekt mit dem folgenden *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν* verbinden? Gegen letztere Konstruktion ist einzuwenden, daß bei ihr das Zitat nicht scharf abgegrenzt wäre, sondern unvermittelt in die Rede des P. übergehen würde. Es müßte außerdem, wenn der Leser zu dieser Verbindung genötigt werden sollte, das Relat. wiederholt sein. Schließlich kann man es doch nicht als die Krönung all jener Aussagen über die Weisheit, als „das Größte was zu sagen ist" bezeichnen, daß Gott sie uns durch den Geist offenbart habe. Dies ist vielmehr etwas Formales und eine neue Wendung des Gedankens.

I 2 b) Die göttliche Weisheit kann nur vermittelst des Geistes Gottes erkannt werden V. 10—12. Der kleine Abschnitt läßt wieder

das Schema *αβα* erkennen, dem *ἡμῖν* V. 10 entspricht das *ἡμεῖς* V. 12; der Mittelsatz V. 11 kann als Einlage betrachtet werden. Wenn wir mit ℵAC DG LP vg peš arm aeth Or Ath Hil Ambrst Pel hinter *ἡμῖν* ein *δέ* lesen dürfen, so würde das Pathos des Satzes folgendes sein: Im Gegensatz zu dem Nichterkennen der *ἄρχοντες*, im Gegensatz zu dem Hinausgehen des Inhaltes der göttlichen *σοφία* über alle menschliche Erfahrung bekennt der Apostel dankbar und triumphierend: »uns aber hat Gott (es) offenbart durch den Geist«.

Die von der alexandrin. Gruppe B 37 57 71 sah cop Clem u. Bas Euthal cod Antioch vertretene LA *ἡμῖν γάρ* kann nur gedacht sein als eine (freilich recht ungeschickte) Begründung zu *ὅσα ἡτοίμασεν ὁ θ. τ. ἀγαπ. αὐτόν*, wobei das *ἡτοίμασεν* etwa dem *χαρίζεσθαι* in V. 12 gleichwertig wäre. B. Wß. findet hier eine Begründung e contrario: aber daß den *ἡμεῖς* allein diese Dinge offenbart sind, ist nicht besonders ausgedrückt. — Das *ἡμεῖς* nur auf die Verkündiger des Evangeliums zu beziehen, scheint zwar durch den Zusammenhang geboten zu sein, ist aber schon V. 12 nicht mehr möglich. Auch durch diesen andern Gebrauch von *ἡμεῖς* hebt sich *β* V. 10—12 als Einlage von der Umgebung ab (vgl. *λαλοῦμεν* V. 6 und 13).

V. 10a Hier hat jedes Wort besondere Wucht: uns Erwählten und Begnadigten hat Gott selber — denn nur er kann den Zugang zu seinen Geheimnissen erschließen — jene hohen Dinge, die mit menschlichen Sinnen und Gedanken nicht zu fassen sind, offenbart oder enthüllt. Das Wort *ἀποκαλύπτειν* ist da, wo es sich um *μυστήρια* handelt, recht eigentlich an seinem Platz[1].

Diese Offenbarung kann nun, da es sich um schlechthin transzendente Dinge handelt, nach urchristlicher Auffassung nicht durch eine noch so große Anstrengung oder Steigerung der natürlichen Anlagen erreicht werden, sondern nur durch eine übernatürliche, wunderbare Ausrüstung[2], daher fügt der Ap. hinzu, und darin liegt der Fortschritt des Gedankens: »durch den Geist«. Es bedarf hier keiner näheren Bestimmung (etwa durch *αὐτοῦ*, das DG L vg peš sah arm aeth Or Dam hinzufügen), denn im urchristlichen Sprachgebrauch ist „der Geist" schlechthin häufig der „Geist Gottes" (z. B. Röm 8 16. 23. 26f.). Sehr eng schließt sich die Begründung **V. 10b** an; ja man kann beide Sätzchen a u. b sehr wohl als par. membr. fassen (16 u. 17 Silben). Wie kann der Geist das Unschaubare vergegenwärtigen, das Unbegreifliche begreiflich machen? »Der Geist ergründet alles, selbst die Tiefen Gottes.«

Die Form *ἐραυνᾷ* B ℵAC, „in LXX sehr häufig, nach Buresch, Rh. M. 1891, 213—216 aeg. Vulgärgriechisch, aber ins NT erst durch Abschreiber gekommen, die z. B. für B zum NT eine Vorlage mit *αυ* hatten, zum AT eine mit *ευ*" Win.-Schm. § 5, 21a. Hiernach hätten also B[3] DG LP mit *ἐρευνᾷ* nicht etwa die klass. Form hergestellt, sondern das Ursprüngliche erhalten. S. Moulton p. 46, Anm. 2, vgl. jetzt Helbing I, p. 7.

Die Übersetzung „erforscht" enthält eine Abschwächung des Bildes, das Wort *ἐρευνᾶν* (vg: scrutari), allerdings auch von der wissenschaftlichen Forschung, im

---

1. Dan 2 27f. Th.: *τὸ μυστήριον . . . οὐκ ἔστι σοφῶν καὶ φαρμακῶν κ. ἐπαοιδῶν κ. γαζαρηνῶν ἡ δήλωσις· ἀλλ' ἔστι θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀνακαλύπτων* (LXX *ἀποκαλ.*) *μυστήρια, ὃς ἐδήλωσε τῷ βασιλεῖ . . . ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τ. ἡμερῶν.* JSir 3 18 ℵ^ca *πολλοί εἰσιν ὑψηλοὶ καὶ ἐπίδοξοι· ἀλλὰ πρᾳέσιν ἀποκαλύπτει τὰ μυστήρια αὐτοῦ.* Ein Buch wie d. Apok. Joh. enthält *μυστήρια*; I Kor 13 2 vgl. mit 14 26. 30.

2. Vgl. den Gegensatz Gal 1 11 *παρεδόθην, ἐδιδάχθην* und *ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ.*

NT gern von der Schriftforschung (Joh 5$_{39}$; 7$_{52}$; I Pt 1$_{10}$f.) gebraucht, erweckt die sinnliche Vorstellung des genauen Durchsuchens, bis in die entferntesten Winkel Eindringens, z. B. eines Hauses Gen 31$_{33. 35. 37}$ oder des menschlichen Körpers Prv 20$_{27}$, des Herzens Röm 8$_{27}$. Offenb. 2$_{23}$ steht *ὁ ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας*, wo im AT (Jer 17$_{10}$ u. ö.) *ἐτάζων καρδίας καὶ δοκιμάζων νεφρούς* steht. Es entspricht daher dem Worte nicht, wenn man so versteht, daß der Mensch, wenn er den Geist empfangen hat, etwa durch Anspannung dieser neuen Kraft, durch Grübeln und Denken das Wesen Gottes ergründen könne. Dies *ἐρευνᾶν* ist eigentlicher, körperlicher gemeint: der Geist (Gottes), auch nachdem er in die Christen eingegangen ist, kann vermöge einer unbegrenzten Bewegungsfreiheit in alle Dinge eindringen und ihr innerstes Wesen ergründen. Dies ist natürlich nur vorstellbar, wenn der Geist trotz seiner Verbindung mit dem Einzelnen als allgegenwärtig gedacht wird. Und dies ist auch der Fall: wie ein und derselbe Geist in allen einzelnen Gläubigen wirksam ist (12$_{4}$) und sie zu einem *σῶμα* verbindet (12$_{12}$f.), so ist er auch als die den ganzen *κόσμος* durchwaltende Kraft gedacht (vgl. II Kor 3$_{17}$; Kol 1$_{17}$). Ferner wird ja in V. 11 das *πνεῦμα* als das Selbstbewußtsein Gottes bezeichnet. Soweit also Gott allgegenwärtig gedacht wird (Apg 17$_{28}$), so kann auch der Geist *πάντα ἐρευνᾶν* nur, weil er eben in jeden Winkel der Welt einzudringen im Stande ist[1]: *πῶς γὰρ οἷόν τέ ἐστι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν λανθάνειν τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γιγνομένων;* oder wie der Psalmist sagt: *ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τ. πνεύματός σου* Ps 139$_{7}$. — Im folgenden klingt an und schwebt vielleicht dem Ap. vor die Stelle Jdt 8$_{14}$: *βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὑρήσετε καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ διαλήμψεσθε· καὶ πῶς ἂν τὸν θεὸν ὃς ἐποίησεν τὰ πάντα ταῦτα ἐρευνήσετε καὶ τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐπιγνώσεσθε* (vgl. I Kor 3$_{16}$). Paulus würde diesen Sätzen beistimmen, würde aber entgegensetzen: *ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα* (V. 15), *τὸ γὰρ πνεῦμα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*; »die Tiefen Gottes« erscheinen hier als ein Letztes, Verborgenstes, wie Offenb 2$_{24}$ *τὰ βαθέα* (ACQ; ℵP: *βάθη*) *τοῦ Σατανᾶ* als höchstes, praktisches Erkenntnisziel der libertinistischen Gnostiker; ähnlich auch I Clem. 40$_{1}$ *ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη*

---

1. Diese Anschauung vom *πνεῦμα* entspricht also genau dem, was die Sap. Sal. von der Weisheit sagt, daß sie sei ein *πνεῦμα πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων — διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.* Und dies wieder ist nichts anderes, als der stoische Gedanke der Weltseele, vgl. Zeller, Philos. d. Griechen III, 1[3], S. 138 ff. Diog. Laërt. VII, 138: *τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν κ. πρόνοιαν . . . εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ᾽ ἡμῶν τῆς ψυχῆς.* [Galenus] *Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρὸς* 1 Vol. XIX p. 160 k: *κόσμος τοίνυν ἐστὶν σύστημα ἐξ οὐρανοῦ κ. γῆς καὶ . . . . ἀέρος καὶ τὸ διῆκον ἔχον διὰ πάντων αὐτῶν ἀρχηγὸν καὶ πρωτόγονον πνεῦμα, ὅπερ καλοῦσι παῖδες φιλοσόφων ἢ ψυχὴν ἢ μονάδα . . . . ἢ ὁμωνύμως τῷ γένει πνεῦμα τὸ πρῶτον.* Tert. Apol. 21. hunc enim (den *λόγος*) Zeno determinat factorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari et Deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. haec Cleanthes in spiritum congerit quem permeatorum universitatis affirmat. Orig. c. Cels. V, 71 *τῶν Στωϊκῶν φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ᾽ ἐν ἑαυτῷ περιέχον.* Stob. Ecl. I, 64 *οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται . . . καὶ πνεῦμα διῆκον δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου.*

τῆς θείας γνώσεως[1]. Wenn im Zusammenhang auch zunächst an die Erkenntnis der göttlichen Heilspläne, die oben genannten *μυστήρια*, gedacht ist, so ist doch der Ausdruck des P. allgemeiner: *τὰς βαθυτάτας αὐτοῦ καὶ διαλανθανούσας ἡμᾶς οἰκονομίας* (Theodoret); der Sinn ergibt sich aus **V. 11**: »Denn wer [unter den Menschen] kennt des Menschen Wesen, als der Geist des Menschen, der in ihm ist? So hat auch Gottes Wesen Niemand erkannt als der Geist Gottes«[2]. Es liegt eine Vergleichung vor (V. 11a *οὕτως*), die wir nur deshalb nicht ein „Gleichnis" nennen mögen, weil beide Teile zu viel Ähnliches haben. Daß nur der Geist Gottes das innerste Wesen Gottes erkennt, wird daran veranschaulicht, daß auch *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* — sprachlich = „die Verhältnisse, das Wesen des Menschen", sachlich ist gemeint, daß seine geheimsten Regungen und verborgensten Gedanken — nur dem menschlichen Geiste bekannt sind, der „in ihm ist", also wohl im Stande ist, in das Innerste einzudringen. Die Analogie ist nur treffend, wenn der göttliche Geist — auch nach seiner Emanation aus Gott und seinem Übergehen in andere Individuen — noch als Gottes Selbstbewußtsein gedacht ist. Der von Hnr. und Lightfoot hervorgehobene Unterschied zwischen *οἶδεν* und *ἔγνωκεν* (unmittelbares Wissen — offenbarter Gegenstand der Erkenntnis) ist vielleicht von P. nicht empfunden. Immerhin ist es kraftvoll gesagt, und nicht ohne Analogieen (Joh 1 18), daß niemals der Fall eingetreten sei, daß Jemand zur Erkenntnis des (inneren) Wesens Gottes vorgedrungen ist.

V. 12 *δέ* deutet den Untersatz eines Schlußverfahrens an: a) Niemand als der Geist Gottes hat Gottes Wesen erkannt; b) wir aber haben den Geist Gottes (daher die rückbezüglichen Artikel *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*) empfangen; c) folglich — können wir Gottes Gedanken erkennen. Diese Folgerung gibt V. 12b in Form eines Finalsatzes.

Schmiedel sagt, der Beweis habe eigentlich nur Kraft, wenn „der Geist Gottes voll und ganz in P. übergegangen sei". Aber es macht dem Denken des P. keine Schwierigkeit, anzunehmen, daß der Geist Gottes sich in eine Fülle verschiedener Individuen ergossen habe, und daß doch jedes von ihnen über die volle Kraft und Erkenntnis des ganzen Geistes verfüge. Der Plural bezieht sich nicht auf P. allein,

---

1. Dan 2 22; Plato Theaetet 183 E von Parmenides *καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον* vgl. Orig. c. Cels. II, 4 *ὅσον ἔχει βάθος σοφῶν καὶ ἀπορρήτων λόγων*.

2. Die Überlieferung schwankt stark. Die Abschreiber erliegen der Versuchung, den Wortlaut der beiden Glieder zu conformieren. So hat L im 2. Gliede *οἶδεν* statt des reich bezeugten *ἔγνωκεν* B ℵAC D P (G 23 *ἔγνω*), P ergänzt im 2. Gliede *τὸ ἐν αὐτῷ*, während L im 1. Gliede statt dessen liest *τὸ ἐπ' αὐτῷ*, offenbar weil er das *πνεῦμα* auf den den Christen mitgeteilten göttlichen Geist bezieht. In derselben Richtung liegt vielleicht die LA von G Orig Hil Amb, die im ersten Gliede *τοῦ ἀνθρώπου* weglassen, also auch das Wesen des Menschen nur dem Geiste Gottes erkennbar sein lassen wollen. Conformierend ist auch wohl *τὰ ἐν τῷ θεῷ* G Hil. Alle diese Varianten kommen nicht ernsthaft in Betracht, wohl aber die Weglassung von *ἀνθρώπων* im 1. Gliede durch A 17 Ath Cyr. Zwar hat Bengel die Ursprünglichkeit dieser rhetorischen Figur *ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου* (Polyptoton) energisch verfochten, aber es wirkt schwerfällig, und ist nicht ganz scharf gedacht: korrekter wäre: „was am Menschen weiß u. s. w." (Schm.). Man würde vielleicht an dem *ἀνθρώπων* keinen Anstoß nehmen, wenn es allseitig bezeugt wäre — aber es läßt sich leichter verstehen, daß man *ἀνθρώπων* hinzufügte, um ein Mißverständnis auszuschließen (denn Gott, die Engel und die Dämonen wissen doch Bescheid um das Innere des Menschen), als daß es gestrichen wäre, wenn es dastand.

sondern auf die Verkündiger des Ev. überhaupt, die aber in dem Geistesbesitz idealiter den übrigen Gläubigen gleichstehen.

Sehr fein greift P. trotz der engen logischen Verbindung zwischen V. 11 und 12 stilistisch auf V. 10a zurück (ἡμῖν δέ — ἡμεῖς δέ), sodaß dann V. 11 wieder wie eine Einlage wirkt. P. nimmt aber den Gedanken von V. 10a nicht einfach wiederholend auf, sondern grenzt die christliche Erfahrung ab gegen eine andere mögliche Auffassung und Deutung. Daß die Christen einen neuen Geist empfangen haben, steht außer Frage. »Nicht den Geist der Welt«: Wie kommt P. zu dieser negativen Ausbiegung des Gedankens? Der Artikel vor πνεῦμα verbietet doch wohl die Auffassung, daß dieser Geist der Welt eine nur hypothetisch gesetzte, nicht wirklich vorhandene Größe sei. Im Übrigen gehen die Ausleger auseinander, ob sie darunter den dämonischen, satanischen Geist der πλάνη (I Joh 4₆), der Verblendung (II Kor 4₄) verstehen sollen oder blasser und abstrakter „die Denk- und Sinnesweise der Welt" (so z. B. Hnr.). Bei der letzteren Anschauung muß man annehmen, daß τὸ πνεῦμα τ. κ. allerdings nicht ganz zutreffend sei; seine Formulierung sei eine Rückwirkung von τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τ. θεοῦ. Das wäre möglich. Aber die Wahl des Wortes πνεῦμα (statt etwa νοῦς) wäre nicht ganz ernst zu nehmen, und auch das ἐλάβομεν träfe ja nicht zu. Denn jene Denkweise der Welt „empfängt" man nicht in einem besondern Akte der Verleihung, sondern man „hat" sie; P. hätte leicht sagen können: ἔχομεν. Es ist aber auch nicht der geringste Grund zu dieser abschwächenden Auslegung vorhanden. Auch sonst wird mit der Möglichkeit gerechnet, daß die Christen statt des Geistes Gottes einen andern Geist „empfangen" haben könnten. I Kor 12₃ ist nur zu verstehen unter der Voraussetzung, daß Pneumatiker in der Gemeinde von Dämonen inspiriert sind; die διάκρισις πνευμάτων (12₁₀; 14₂₉ vgl. I Joh 4₃ff.; I Th 5₂₀f.) ist ebenfalls auf diesen Fall berechnet. Und so ist durchaus möglich, daß P. hier den Gedanken zurückweist, die Christen hätten den Geist empfangen, mit dem der „Gott dieser Welt die Ungläubigen verblendet" (II Kor 4₄). Nur daß hier wohl kaum an die πλάνη einer dämonischen Inspiration gedacht ist, sondern an die Unfähigkeit solcher σοφία, die Heilsgedanken Gottes zu erkennen. Sachlich ist also die Erkenntnis, die vom Geist der Welt inspiriert wäre, identisch mit der σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου. Wir haben also eine genaue Parallele zu jener negativen Ausbiegung in V. 6. Wodurch ist sie veranlaßt? Es liegt dem Apostel hier wie in V. 6—9 daran, den unvereinbaren Gegensatz zwischen der Inspiration der Christen und der Erleuchtung der Weltweisen hervorzuheben, die also im Vorübergehen auf dämonische Eingebung verklagt wird — ohne daß P. den Gedanken weiter verfolgte[1]. — Während in V. 6 der Gegensatz zwischen diesem vergänglichen Aeon und der zukünftigen Welt der δόξα vorwaltet, hebt P. hier den qualitativen Gegensatz zwischen dem κόσμος und Gott hervor — eine Feinheit, die durch die Hinzufügung

1. Vielleicht liegt hier eine Spitze vor gegen gewisse gnostische Pneumatiker in der Gemeinde, die in Kap. 8 deutlicher hervortreten, die hiermit gewarnt sein mögen: ob wohl ihr πνεῦμα nicht ein dämonisches ist?

von τούτου DG latt. verwischt wird. Ihr dient auch das τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ statt des bloßen Genitivs: der Geist geht aus dem innersten Wesen Gottes hervor und ist dadurch dem Geiste der Welt überlegen, wo es sich darum handelt, daß »wir die uns von Gott verliehenen Gnadengaben erkennen sollen«. Da τὰ . . χαρισθέντα ἡμῖν im Wesentlichen „identisch sein muß mit ἃ ἡτοίμασεν ὁ θ. ꝛc. V. 9 und mit der δόξα ἡμ. V. 7" (Hnr.), so kann es sich natürlich nicht beziehen auf die Güter, die der Christ in der Gegenwart schon besitzt — dies ist ja im Grunde nur der Geist (Röm 8 23; Gal 3 2. 5. 14) —, sondern auf die über alles menschliche Denken und Vorstellen hinaus liegenden Herrlichkeiten, die einstweilen nur in den Heilsratschlüssen Gottes erschienen, aber bei der Parusie an ihnen verwirklicht werden sollen. Wer nun den Geist besitzt, der ist dadurch unmittelbar mit dem Herzen Gottes „verbunden" — wie wir mit einem modernen Bilde sagen möchten; er kann also erkennen, was dort gedacht, geplant, gefühlt wird.

I 2 c) Von der göttlichen Weisheit können wir nur unter Geistesmenschen reden V. 13—16. Der in a) V. 6 noch zurückgestellte Gedanke, daß wir Weisheit reden ἐν τοῖς τελείοις, wird nun hier wieder aufgenommen; das Zurückgreifen auf V. 6 ist stilistisch angedeutet durch ἃ καὶ λαλοῦμεν.

V. 13 bietet sprachlich und textkritisch ungelöste Schwierigkeiten. Nach dem rezipierten Text ist zunächst noch nicht von der Beschaffenheit der Hörer die Rede, sondern davon, daß dem übernatürlichen Ursprung der Erkenntnis die Form entspricht (καί), in der die Verkündiger davon reden (λαλεῖν hier sehr passend für die Tätigkeit oder die Art und Weise des Redens): die λόγοι, deren sie sich bei der Verkündigung jener μυστήρια bedienen, sind nicht solche, wie man sie von menschlicher Weisheit lernt — also nicht rhetorisch, epideiktisch, deduktiv, sondern gelehrt vom Geiste[1]. Also der pneumatische Gegenstand bedingt pneumatische Rede: von jenen hohen Geheimnissen kann man nicht reden mit der tiftelnden Dialektik des Rabbi oder mit der auf den Verstand berechneten Logik und Redekunst des Philosophen — hier hat der Prophet, oder wie wir vielleicht sagen würden, der das Übersinnliche schauende und plastisch vergegenwärtigende Poet das Wort. Ein Beispiel solcher Rede ist etwa I Kor 15 42—44 oder 15 51—57. Soweit ist alles verständlich. Schwierig aber ist πνευματικοῖς (B 17: πνευματικῶς) πνευματικὰ συγκρίνοντες. Nach der besonders scharf von Lightfoot entwickelten Auffassung (auch B. Wß. und Bchm.) ist πνευματικοῖς Neutr., der Dativ von συν- abhängig, und συγκρίνοντες steht hier in der klassisch gut bezeugten[2] Bedeutung „zusammenbringen, verbinden": »indem wir die Offenbarungen des Geistes mit Worten des Geistes paaren«, also nicht inkommensurable Dinge, wie Geistes-Offenbarung und menschliche Weisheit mit einander verkoppeln[3]. Gegen diese an sich geist-

1. Der Artikel fehlt wie bei σοφίας, weil das genus der Rede bezeichnet werden soll; ἁγίου, das in der älteren Überlieferung fehlt, von D^c E LP ergänzt ist, wirkt störend, weil es die beabsichtigte Häufung von Paronomasieen abschwächt: πνεύματος πνευματικοῖς πνευματικά.

2. Polyb. XII, 9 (10), 1 τὰς ἀποφάσεις συγκρίνωμεν ἐκ παραθέσεως.

3. Kaum in Betracht kommt wohl die Bedeutung „vergleichen" (it vg: com-

volle Auslegung spricht die Wortstellung; man müßte unbedingt *πνευματικὰ πνευματικοῖς συγκρίνοντες* erwarten. Sodann überrascht es, hier, wo es sich doch um die Beschaffenheit der Hörer handelt, von der Form der Rede etwas gesagt zu finden. Auch der Gegensatz V. 14 *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος* setzt voraus, daß vorher schon von pneumatischen Hörern die Rede war. Daher wird jetzt meist (z. B. von Schmiedel, Hnr., Lietzm.) *πνευματικοῖς* maskulinisch und *συγκρίνοντες* nach dem Sprachgebrauch der LXX (Gen 40 von der Traumdeutung, Dan 5 8. 15 von der Deutung der geheimnisvollen Schrift an der Wand) = „deuten, auslegen" gefaßt: »indem wir Geistes-Menschen Geistes-Offenbarungen deuten« (oder auch einfacher: mitteilen, ihnen nahebringen?). Diese bestechende Auslegung ist nun freilich insofern schwierig, als man nach dem sächlichen *διδακτοῖς* und vor dem Neutrum *πνευματικά* nicht darauf gefaßt ist, mit einem Mal *πνευματικοῖς* auf Personen beziehen zu sollen. Aus dieser Empfindung heraus ist wohl die Konjektur in B 17 *πνευματικῶς* zu verstehen, zu der V. 14 den Anlaß gegeben hat; aus derselben Empfindung wohl auch die (ohne handschriftliche Grundlagen vorgetragene) Vermutung von Blaß (§ 36, 11), daß *λόγοις* vielleicht unecht sein könnte. Hierfür spricht, daß das Verbal-Adjektiv mit dem Genitiv in den analogen Fällen *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* Röm 8 33, *διδακτοὶ θεοῦ* Joh 6 45, *γεννητοὶ γυναικῶν* Mt 11 11 „vermöge einer Art Substantivierung" (Blaß) zu stehen pflegt, hier aber bei Echtheit von *λόγοις* adjektivisch geblieben sein würde; auch handelt es sich in all jenen Fällen um Personen, nicht um Sachen. Aus diesen Gründen empfiehlt es sich, mit der Konjektur von Blaß Ernst zu machen. Der Sinn wäre dann: »davon reden wir denn auch – nicht unter (Leuten), die von menschlicher Weisheit gelehrt sind, sondern unter Geistbelehrten, Geistes-Menschen Geistes-Offenbarungen deutend (oder nahebringend?)«[1]. Diese Fassung würde insofern ausgezeichnet passen, als damit das *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις* V. 6 genau entsprechend aufgenommen sein würde. *λόγοις* wäre dann hier wie in V. 4 nach dem Vorbilde von *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου* 1 17 eingedrungen. – Die vorgetragene Konjektur würde auch zu der negativen Absicht des ganzen Abschnitts passen: P. will ja doch erklären, warum er die höhere Weisheit der Gemeinde bei seiner damaligen Missionspredigt nicht geboten hat. Dieser Absicht entspricht ferner in ausgezeichneter Weise

V. 14 Zu den soeben genannten Pneumatikern tritt hier der nicht-pneumatische Mensch mit seinen angeborenen, natürlichen Gaben und Gedanken in Gegensatz (*δέ*); *ἄνθρωπος*, das V. 13 und 15 bei *πνευματικός* fehlt, hebt noch stärker die vom Göttlichen unberührte Menschlichkeit hervor. – *οὐ δέχεται* bezeichnet nicht die innerliche Verständnislosigkeit und „Unempfänglich-

---

parantes; vgl. II Kor 10 12), da sie keinen befriedigenden Sinn ergibt; man müßte denn schon mit Chrysostomus daran denken, daß die pneumatischen Redner die ihnen zuteil gewordenen Geistes-Offenbarungen mit den Offenbarungen der alttestamentlichen Propheten zusammenstellen, also eine Art pneumatischen Schriftbeweis trieben. Eine andere Auffassung bei Bchm.: „geistgegebene Offenbarungen mit geistgegebenen Offenbarungen, die einen mit den andern und das Ganze mit sich selbst (?), beständig vergleichen, um so zur vollendeten Erkenntnis derselben zu kommen und sie sich zu deuten".

1. Zur Paronomasie vgl. Max. Tyr. 22, 4: *συνετὰ συνετοῖς λέγων*.

keit" — diese ist vielmehr in dem folgenden Begründungssatz geschildert — sondern die Willenshandlung des Zurückweisens, nicht Annehmenwollens[1]. Der natürliche Mensch weigert sich, »die (Offenbarungen) des Geistes«, welche der pneumatische Lehrer verkündigt, »als wahr« oder als Gotteswort (I Th 2 13) »anzuerkennen« — weil sie »ihm« seiner ganzen geistigen Anlage nach als »Torheit« erscheinen und erscheinen müssen; wie 1 23 von der Kreuzespredigt, so heißt es hier von den Mysterien der höheren Weisheit, daß sie in die Denkschemata des natürlichen Menschen nicht hineinpassen; da sie jenseits aller Erfahrung liegen und einer Welt angehören, die anderen Gesetzen folgt als die unsrige, so »kann« der Mensch, der mit seinem ganzen Wesen nur in dieser Welt wurzelt und von jener nicht berührt ist, sie nicht »erkennen«, d. h. als wirklich und wahr begreifen; es könnte statt *γνῶναι* auch *συνιέναι* stehen[2]. Den tieferen positiven Grund für dies Versagen des natürlichen Menschen gibt *ὅτι* an: jene Offenbarungen des Geistes erfordern zu ihrer Erforschung oder Beurteilung, daß der *ἀνακρίνων* selber den Geist habe und aus diesem Besitz „nach Art des Geistes" urteile d. h. nach den Maßstäben und den Gesetzen, die in der Sphäre des Geistes (nämlich in der himmlischen Geisterwelt) gelten. *ἀνακρίνεται* Präs. des Lehrsatzes. Der dogmatische Charakter dieses Satzes bedingt es, daß das scheinbar nur eine Erfahrungstatsache beschreibende Präs. hier soviel bedeutet wie: Geistes-Offenbarungen »wollen« oder »können nur« aus dem Geiste heraus beurteilt werden[3].

V. 15 Im Gegensatz zu dem *ψυχικὸς ἄνθρωπος* heißt es von dem *πνευματικός* (so, ohne *ἄνθρωπος* wie 3 1; 14 37): »Der Geistes-Mensch aber beurteilt alles, er selbst aber wird von Niemand beurteilt«. Das Mißverständnis, *πάντα* als Mask. zu nehmen, wird so leicht keinem Leser begegnen, da er noch den ähnlichen Gedanken von V. 11 *τὸ δὲ πνεῦμα ἐρευνᾷ πάντα* in der Erinnerung hat. Auch sachlich wird man an diesen Vers erinnert; der Pneumatiker ist doch nur deshalb zu seinem *ἀνακρίνειν* im Stande (diese Ergänzung ist notwendig), weil er den alles durchforschenden Geist hat. Schon diese erste Hälfte unsres Satzes geht mit dem allgemeinen *πάντα* (B ℵ^{a} D^{bc} GL Ir Clem Or; *τὰ π.* AC DP 17 67 71 116) über den Gegenstand des Zusammenhangs hinaus: nicht nur die Kundgebungen der Pneumatiker kann der Pneumatiker untersuchen, prüfen, verstehen und beurteilen, sondern auch andere Erscheinungen, wie z. B. die pseudo-pneumatischen Reden Besessener

---

1. So auch Prv 4 10 *ἄκουε . . καὶ δέξαι ἐμοὺς λόγους; λόγος* als Objekt auch I Th 1 6 *δεξάμενοι . . μετὰ χαρᾶς;* 2 13: *παραλαβόντες ἐδέξασθε.*

2. Daß der sarkische Mensch den Geist Gottes als Mittel höherer Erkenntnis nicht auf die Dauer besitzen kann, lehrt z. B. auch Philo (Gigant. § 28 f.) von mehr platonischen Gedanken aus: *διὸ δὴ πνεῦμα θεῖον μένειν μὲν δυνατὸν ἐν ψυχῇ, διαμένειν δὲ ἀδύνατον . . . αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις· καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ φάσκων „διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας" μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι.*

3. Der rezipierte Text *τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* arbeitet den Gegensatz zu *ψυχικὸς ἄνθρωπος* doppelt heraus; aber *τοῦ θεοῦ* fehlt in peš und bei Ir Tert (auch Clem? Or?), als stilistische Auffüllung verdächtig. Ebenso ist in V. 15 das sprachlich sehr korrekte *μέν* (B ℵ^{a}D^{bc} LP) hinter *ἀνακρίνει* eben wegen dieser Korrektheit und wegen seines Fehlens in AC DG m r vg orient. verss. sehr verdächtig. V. 15 ist in ℵ propter Homoioteleuton (*ἀνακρίνεται*) übersprungen.

(12 10: *διάκρισις πνευμάτων*) oder *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας* bei den *ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι* (14 24f.) — er ist „Gedankenleser“, Herzenskündiger, vor allem aber natürlich kongenialer Hörer pneumatischer Rede[1]. Noch weiter entfernt sich V. 15b von dem Zusammenhang; denn es ist unmöglich, das Subjekt des Satzes *αὐτὸς δέ ὑπ᾽ οὐδενὸς ἀνακρίνεται* mit einem Mal wieder auf den pneumatischen Redner zurück zu beziehen: hier ist ganz allgemein von dem Pneumatiker überhaupt die Rede. Das stolze Wort bedeutet, daß seine Gedanken, Worte und Handlungen überhaupt sui generis et juris sind, nicht nur nicht verständlich, sondern vor allem nicht dem Urteil und Gericht anderer unterworfen. Hierbei ist ganz vergessen oder wird wenigstens im Augenblick nicht berücksichtigt, daß noch soeben gesagt war, der Pneumatiker habe in den Pneumatikern sein verständnisvolles Publikum und seine Pairs. Diese Verallgemeinerung hat wohl einen persönlichen Grund: die Gedanken des P. schweifen von der Erörterung über das Weisheit-Reden unter den Vollkommenen ab zu eigenen Erlebnissen, und plötzlich bricht schon hier die Stimmung hervor, die dann 4 3f. noch einmal besonders zur Aussprache kommt: sein pneumatisch-apostolisches Bewußtsein bäumt sich auf gegen die inkompetenten Beurteiler in der Gemeinde, die sich herausnehmen, über ihn zu Gericht zu sitzen.

Der häufige Gebrauch des Wortes *ἀνακρίνω* in diesen Kapp. läßt vermuten, daß es ein Stichwort seiner Gegner in K. war (s. 4 3): er nimmt es auf und spielt damit; daher das Schillern der Bedeutung. Das Wort findet sich schon im Attischen, aber auch in Inschr. (Ditt. Syll.² 512, 46 2. Jhh. v. Chr., Nägeli p. 22) als technisch-juristischer Ausdruck für „verhören“ (z. B. Lk 23 14; Apg 24 8), wird von P. 9 3 in diesem forensischen Sinne gebraucht. Daneben kommt es auch ganz einfach für „fragen“ vor (Epikt. I 1, 20; II 20, 27 *τὴν Πυθίαν*), so I Kor 10 25. 27 = nachfragen, Nachforschungen anstellen; Apg 17 11 mit *τὰς γραφάς* „forschen“ etwa wie *ἐρευνᾶν*. Von der Gewissensbefragung Epikt. III 22, 53: *γνῶθι σαυτὸν, ἀνάκρινον τὸ δαιμόνιον· δίχα θεοῦ μὴ ἐπιχειρήσῃς* vgl. hierzu I Kor 4 4. An unserer Stelle (V. 14 und 15) ist der Sinn des Worts eigenartig erweitert. Wie *δοκιμάζειν*, das zunächst „prüfen“ heißt (ohne daß über das Ergebnis der Prüfung etwas gesagt wäre), auch gebraucht wird in dem Sinne „auf Grund einer Prüfung für annehmbar erklären“ (I Th 2 4; II Kor 8 22) — so geht hier auch *ἀνακρίνω* aus dem bloßen Forschen, Untersuchen in den Sinn über: „auf Grund einer Untersuchung ein Urteil fällen“, und zwar wird V. 14 ein günstiges Ergebnis mit gedacht, etwa = „anerkennen“, V. 15b und 4 3 ist wenigstens eine feindliche Absicht mit gedacht; vgl. auch 14 24f.

V. 16 Dem herausfordernden Satz *αὐτὸς δὲ ὑπ᾽ οὐδενὸς ἀνακρίνεται* läßt P. einen noch kühneren Schriftbeweis folgen, der uns einen überraschenden Blick in das religiöse Hochgefühl des Apostels eröffnet. Der Satz ist auf einen

1. Zu weit interpretiert Hnr. dies *πάντα*. Als Objekt des *ἀνακρίνειν* können in diesem Zusammenhang nicht alle ethischen und praktischen Probleme gedacht werden, sondern nur Erscheinungen, die etwas Geheimnisvolles an sich haben und eine „Untersuchung“ erfordern, die durch die Oberfläche in die Tiefe dringt. Überhaupt ist Hnr. geneigt, das *ἀνακρίνειν* zu sehr mit einem einfachen *κρίνειν* (10 15; 11 13) oder *λογίζεσθαι* (Röm 6 11; 8 18) oder *ἡγεῖσθαι* (Phl 3 7f.) gleichzusetzen und es auf sittliche Werturteile zu beziehen. Darauf beruht auch seine Vergleichung mit gewissen Gedankengängen der Stoa (p. 109 Anm.) über das *κριτήριον*. Aber gerade *ἀνακρίνειν* kommt bei Epikt. in solchen Zusammenhängen nicht vor, vgl. I 11, 15: *οὐδὲν ἄλλο τοῦ λοιποῦ σπουδάσεις οὐδὲ πρὸς ἄλλῳ τινὶ τὴν γνώμην ἕξεις ἢ ὅπως τὸ κριτήριον τῶν κατὰ φύσιν καταμαθὼν τούτῳ προσχρώμενος διακρινεῖς τῶν ἐπὶ μέρους ἕκαστον.*

logischen Schluß angelegt: »Denn „wer hat den Sinn des Herrn erkannt, daß er ihn belehren könnte? Wir aber haben den Sinn Christi« — folglich, so ist die Fortsetzung gedacht, kann Niemand unsern νοῦς verstehen. Diese Folgerung kann aber fehlen, weil sie in V. 15b vorweggenommen ist.

Jes 40 13 ist auch Röm 11 34f. zitiert; dort steht auch das hier fehlende Glied: καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο. Wie völlig P. von der griech. Bibel abhängt, und wie fern es ihm liegt, auf den Urtext zurückzugreifen, kann man hier erkennen. Denn νοῦς ist an dieser Stelle ganz ausnahmsweise Wiedergabe von רוּחַ (sonst meist von לֵב); wie viel besser würde dem P. hier πνεῦμα gepaßt haben! Andrerseits würde P. durch das Hebr. niemals auf den Gedanken gekommen sein, das Wort hier zu verwenden, denn der Urtext hat מִי תִכֵּן „wer bestimmte d. Geist Jahves?“ συμβιβάζειν, eig. zusammenführen, vereinigen, wird in LXX auch sonst in dem bei den Griechen bisher nicht belegten Sinne von „belehren“ gebraucht (hierfür griech. eher ἐμβιβάζειν oder προσβιβάζειν); Paulus übernimmt hier im Zitat das „biblische“ Wort, während er Kol 2 2. 19, wo er es von sich aus gebraucht, den üblichen griechischen Sinn zu Grunde legt. Übrigens hat in der Jes.-Stelle der LXX cod B statt συμβιβάσει das att. Futurum συμβιβᾷ, das in LXX auch sonst vorkommt (Helbing, S. 86), im NT aber nicht (Blaß § 18, 1). Der Relativsatz ist logisch eine Folge davon, daß Jemand etwa den νοῦς des Herrn erkannt hätte; daher kann man übersetzen: daß er ihn belehren, beraten könnte.

Der Obersatz also lautet: Kein Mensch ist jemals in die Gesinnung, die Denkweise des Herrn eingedrungen — so müssen wir νοῦς verstehen: es bezeichnet hier nicht das Organ des Denkens, sondern den Inhalt, seine Heilsgedanken. Es ist derselbe Gedanke, wie in V. 11b. Schon aus diesem Grunde, aber auch um des unmittelbar vorangehenden Zusammenhangs willen ist im Zitat κυρίου auf Gott zu beziehen und nicht auf Christus. Im Grunde genommen ist mit diesem Obersatz schon V. 15b bewiesen: wenn kein Mensch in die Gedanken Gottes eindringen kann, so steht ihm auch kein Urteil zu über Reden, Denken und Handeln dessen, aus dem der Geist Gottes redet. Die zweite Hälfte des Zitats würde gänzlich unverwertet bleiben, wenn es dem P. nur darauf ankäme, daß Niemand den Pneumatiker verstehen kann. Aber in dem Schriftwort wird auch der zurückgewiesen, der sich unterfangen möchte, Gott belehren zu wollen. Wenn es sich nun wirklich, wie wir annahmen, in V. 15b um eine Abwehr der unbefugten Kritiker des Apostels handelt, so bekommen auch diese Worte Licht: er lehnt jedes Dreinreden ab, wenn er aus dem Geiste handelt.

So mündet also die Erörterung über die pneumatische Weisheit, die im Kreise der Vollkommenen geredet wird, in eine gewaltige Verwahrung des Pneumatikers aus: uns kann Niemand, der nicht selbst den Geist hat, verstehen oder gar beurteilen!

Der Untersatz würde scheinbar logisch und zusammenhangsgemäß am besten wirken, wenn mit B DG r Thphl[txt] Aug Ambrst Sedul νοῦν κυρίου zu lesen wäre, und κυρίου auf Gott ginge; „wir aber haben den Geist Gottes“; also kann man uns weder verstehen noch belehren. Nun aber lesen ℵAC LP D[c]E d e vg peš cop arm Orig u. a. statt κυρίου Χριστοῦ, und diese LA wird trotz der besseren Bezeugung von κυρίου heute meist bevorzugt; die Wiederholung von κυρίου wäre steif und matt; der Wechsel des Ausdrucks bedeutet eine feine Abtönung und einen Forschritt des Gedankens: Χριστοῦ läßt den Leser empfinden, wie es möglich war, daß der ewige und übergeschichtliche νοῦς κυρίου in Menschen eines bestimmten Kreises zu einer bestimmten Zeit eingehen konnte — sachlich bedeuten die Worte hier fast so viel wie: durch

Christus haben wir den *νοῦς* Gottes. Vielleicht spricht auch noch eine religiöse Scheu bei diesem Wechsel mit. Daß Menschen den Geist Gottes haben, wagt man zu sagen, weil *πνεῦμα* nun einmal auch als eine unpersönliche, von Gott ablösbare Kraft gedacht werden kann. Aber bei *νοῦς* schwebt doch immer die Vorstellung des individuellen Denkens vor; man könnte vermuten, daß es dem P. anstößig gewesen sein würde, zu sagen, das Denken Gottes sei in die Christen übergegangen. Dagegen ist es ihm ein lieber und vertrauter Gedanke, daß nicht nur die Kraft (II Kor 12 9), sondern geradezu die Persönlichkeit Christi in ihn übergegangen sei: Christus lebt in mir (Gal 2 20), redet in mir (II Kor 13 3), sein Leben wirkt sich aus in meinem hinfälligen Leibe (II Kor 4 10f.). Das ist ja gerade das Neue und Beseligende an der Christus-Religion des Paulus. Je transcendenter und erhabener der jüdische Gottesbegriff, von dem er ausgegangen ist, je abstrakter und unpersönlicher der Einschlag stoischer Denkweise, die ihn berührt hat — um so schwerer, zu Gott ein inniges, persönliches Verhältnis zu gewinnen. Da tritt nun das herzgewinnende Bild Christi dazwischen, das auch im Stande der Erhöhung noch menschliche Züge trägt — eine persönliche Vereinigung mit ihm ist nach der mystischen Denkweise der Zeit möglich und unanstößig. Und so kann er auch ohne Bedenken sagen: wir haben den Sinn Christi, d. h. unser Denken ist völlig von ihm bestimmt, er denkt in uns. Wer dies so ruhig aussprechen kann, der muß wundersame Dinge im eigenen Innern erlebt haben: Gedanken, nie gekannt und geahnt, tauchen auf, er weiß nicht, woher; Worte kommen auf die Lippen, die er von sich aus nie gewagt hätte und die er noch aus keines Menschen Mund vernommen; Pläne, Kräfte, Taten wirken sich aus durch ihn — ohne daß er zu sagen wüßte, wie er dazu gekommen, fast ohne daß das eigene Selbst beteiligt zu sein scheint. — Die logische Bündigkeit des oben angedeuteten Schlusses beruht nun allerdings darauf, daß für P. der *νοῦς* (= *πνεῦμα*) *Χριστοῦ*, den die Pneumatiker in sich fühlen, im Wesentlichen mit dem *νοῦς* (= *πνεῦμα*) Gottes identisch ist; das ist durchgehende Voraussetzung seiner mystischen Lehre (vgl. z. B. Röm 8 9f. *πνεῦμα θεοῦ* = *πνεῦμα Χριστοῦ* = *Χριστός*).

Zur anthropologischen Terminologie des Paulus. Wir beobachten bei P. vielfach einen populären Sprachgebrauch, vermöge dessen er am Menschen ein leiblich irdisches und ein höheres geistiges Teil unterscheidet; letzteres nennt er bald *ψυχή* (II Kor 1 23; Phl 1 27; Kol 3 23), bald *πνεῦμα* (I Kor 5 3. 5; 7 34; 16 18; II Kor 2 13; 7 13). Die völlige Gleichsetzung beider Worte ist populärer biblischer Sprachgebrauch (vgl. z. B. d. Parallelismus Lk 1 46)[1], der aber auch im Griechischen weit verbreitet ist (Rohde II, 311 ff. 385 Anm. 3) und auf Xenophanes zurückgehen soll (*πρῶτος ἀπεφήνατο ὅτι ἡ ψυχὴ πνεῦμα* Diog. Laërt. 9, 19; Rohde II, 258 f.). Beide Begriffe begegnen uns hier, aber in eigentümlicher Akzentuierung im Gegensatz zu dem Geiste Gottes. V. 11 ist unter *πνεῦμα* zu verstehen: das Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen. Wenn P. das nicht einfach *τὸ πν. τ. ἀνθρώπου* nennt, sondern *τὸ ἐν αὐτῷ* hinzufügt (vgl. Sach 12 1: רוּחַ אָדָם בְּקִרְבּוֹ), so liegt die altt. Vorstellung zu Grunde, wonach „der Geist" derjenige Teil am Menschen ist, der durch besondere göttliche Einhauchung in ihn hineinkommt, um ihn im Tode wieder zu verlassen (Ps 104 29; Mt 27 50; Lk 23 46). Hier aber kommt *πν.* nicht als das Lebenselement in Betracht, sondern als der Träger des Bewußtseins; ja der Ausdruck erweckt fast die Vorstellung eines besonderen, zweiten individuellen Wesens, das im Menschen lebt. Das ist ein Nachklang uralter animistischer Vorstellungen; natürlich denkt P. selber viel zu abstrakt und geistig, um das noch in voller Kraft zu empfinden. Daß nun dies menschliche *πνεῦμα* seinem Ursprung nach auch etwas Göttliches ist, scheint im Folgenden völlig vergessen, wenn ihm *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τ. θεοῦ* gegenüber gestellt wird. Diesem aber und dem dazu-

---

1. Eigentümlich ist der Wechsel in Trg. Ps. Jon. Gen. 2 7 וּנְפַח בְּאַפּוֹהִי נִשְׁמְתָא דְחַיֵּי וַהֲוַת בְּאָדָם לְרוּחַ מְמַלְּלָא: hier ist zu verstehen (nach Merx, Chrestom. targum. p. 23) *καὶ ἡ πνοὴ ἐγένετο ἐν τῷ Ἀδὰμ πνεῦμα λογικόν*; diese durchaus griech. gedachte Wiedergabe von נֶפֶשׁ חַיָּה ist eine völlige Umdeutung des hebr. Wortlauts, aber eine bezeichnende; man sieht den Einfluß stoischen Denkens.

gehörigen πνευματικός steht nun im folgenden gegenüber der ψυχικός. Daß das hier den Menschen in seinem natürlichen, geschöpflichen Wesen – ohne die Erhöhung, Reinigung und Durchleuchtung durch den Geist Gottes – bezeichnet, ist klar. Ganz rätselhaft aber ist, wie P. als griech. Schriftsteller vor griech. Lesern dazu kommt, dies durch das Wort ψυχικός zu bezeichnen. Denn nach ganz allgemeinem griech. Sprachgebrauch bezeichnet ψυχικός gerade das höhere, geistige, gottverwandte Teil im Gegensatz zum Somatischen[1]. Wie kann P. darauf rechnen, daß man ihn verstand? Daß es in der griech. Philosophie Anknüpfungen dafür gab, insofern als man innerhalb der ψυχή einen höheren und einen niederen Bestandteil annahm, dazu vgl. Lietzm.[2]. Aber es werden eben Teile der ψυχή unterschieden, und es fehlt der ganz singuläre Sprachgebrauch, daß das Niedere, Sinnliche, Ungöttliche im Menschen τὸ ψυχικόν heißt. Wie nahe dies an σαρκικόν liegt, ersieht man aus 15 44, wo der für griech. Empfinden zunächst ganz ungeheuerliche Begriff σῶμα ψυχικόν (im Gegensatz zu σῶμα πνευματικόν) gebildet wird, in derselben Bedeutung, die etwa σῶμα ἐπίγειον, oder σ. σαρκικόν haben würde. Zur Erklärung kann man auf jüdisches Denken zurückgreifen, insbesondere auf Gen 2 7; wenn hier das animalische Lebewesen, das durch den Hauch Gottes entsteht, ψυχὴ ζῶσα heißt, so kann man ja hiernach verstehen, wie der ἄνθρωπος ψυχικός der rein natürliche Mensch heißen kann: es ist der, dessen Wesen ψυχή ist und nichts weiter. Aber schwierig bleibt hierbei, 1) daß der Leser diese exklusive Nuance „nichts als ψυχή" heraushören soll – was man von einem Griechen nicht verlangen kann; 2) daß der Leser den Gegensatz zwischen ψυχή und πνεῦμα hier als ganz selbstverständlich gegeben fühlen soll – was einem Griechen fern liegen wird. M. a. W.: ψυχικός als abgeschliffener term. techn. war bisher unerklärt und nicht nachgewiesen. Nun macht mich Reitzenstein aufmerksam auf A. Dieterichs „Mithras-Liturgie" S. 4, 24 und Umgebung; und hier haben wir in der Tat eine Analogie s. mein. Exk., Schluß d. Bds.

A. I, 3 Erneute Bekämpfung des Parteitreibens 3 1–17.

Durch die Erörterungen über die Weisheit hat P. einen Standpunkt auf hoher Warte genommen, von dem aus das Parteitreiben, das – wenigstens z. T. – aus einer Überschätzung der Weisheit hervorgeht, kleinlich und erbärmlich erscheinen muß. So kann er nun dazu übergehen, dies Wesen, das er ja schon 1 10–17 genügend gekennzeichnet hat, von Neuem kritisch zu beleuchten. Fein und gewandt gewinnt er den Übergang von der Erörterung über die höhere Weisheit zu dem alten Hauptthema. Mit κἀγώ wendet er sich deutlich zu seinem 1. Auftreten in K. zurück; so ergibt sich ein Parallelismus zwischen 2 1–5 und 3 1–4; 2 6–16 erscheint deutlich als eine Einlage[3]. Aber nur so weit erwähnt P. sein früheres Auftreten, um zu zeigen, daß er damals von der ihm vertrauten höheren Weisheit keinen Gebrauch machen konnte, – denn sie waren ja noch keine »Geistes-Menschen« – und das sind sie immer noch

---

1. Für Epiktet ist die Seele schlechthin das Edelste am Menschen (III 7, 2 ff.) gegenüber der σάρξ oder dem σῶμα, sie ist das Organ alles höheren Lebens (II 19, 26: ψυχὴν δειξάτω τις ὑμῶν ἀνθρώπου θέλοντος ὁμογνωμονῆσαι τ. θεῷ . . μὴ ὀργισθῆναι, μὴ φθονῆσαι, μὴ ζηλοτυπῆσαι, θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι κ. ἐν τ. σώματι τούτῳ τ. νεκρῷ περὶ τῆς πρὸς τ. Δία κοινωνίας βουλευόμενον.

2. Vgl. Rohde, Psyche II², 302 ff. Plut. de procr. animae 27 mor. p. 1026 DE (nach Heraklit): ἥ τε πρὸς τὸ καλὸν διαφορὰ καὶ τὸ αἰσχρόν, ἥ τε πρὸς τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀλγεινὸν αὖθις οἵ τε τῶν ἐρώντων ἐνθουσιασμοί κ. πτοήσεις καὶ διαμάχαι τοῦ φιλοκάλου πρὸς τὸ ἀκόλαστον ἐνδείκνυνται τὸ μικτὸν ἔκ τε τῆς θείας καὶ ἀπαθοῦς, ἔκ τε τῆς θνητῆς καὶ περὶ τὰ σώματα παθητῆς μερίδος· ὧν καὶ αὐτὸς (Heraklit) ὀνομάζει τὸ μὲν „ἐπιθυμίαν ἔμφυτον ἡδονῶν", τὸ δ' „ἐπείσακτον δόξαν, ἐφιεμένην τοῦ ἀρίστου". Τὸ γὰρ παθητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ ἑαυτοῦ ἡ ψυχή, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχεν ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένον. Hier würde der νοῦς dem menschlichen, von Gott eingehauchten πνεῦμα entsprechen.

3. Völter, Th. Tijdscrift 1889, 302 und Bruins 1892, 471 wollen den Abschnitt als eine Interpolation ausscheiden. Aber er ist so echt paulinisch in Sprache und Gedanken, wie nur irgend einer. Seine Stellung als „Einlage" ist völlig verständlich und erträglich.

nicht, wie ihre Parteisucht zeigt. — Damit ist der Faden aufgenommen: P. stellt noch einmal, wie 1 12, die Parteiparolen vor Augen, um nun die Bekämpfung von Neuem zu beginnen.

Einleitender Übergang V. 1—4. Durch die erneute Anrede *ἀδελφοί* (1 10; 2 1) wird der Übergang markiert. „P. wendet sich jetzt von dem Ideale der Wirklichkeit zu; wie ein schmerzlicher Epilog aus den Niederungen des Lebens folgt 3 1ff. dem kühnen Lobgesange von 2 6—16" (Bchm.).

V. 1 Daß P. hier nicht mehr von der eigentlichen Missions-Verkündigung redet, ist klar. Diese war nach seinem festen Entschluß und der Natur der Sache nach auf die Predigt vom Kreuze gestellt, und hiervon hat er ihnen nichts vorenthalten. Wohl aber konnte er zu den Bekehrten nicht reden (*λαλῆσαι* erinnert nicht ohne Grund an das *λαλοῦμεν* in 2 6), wie er es vor wirklichen Geistes-Menschen (nach 2 13. 15) gekonnt hätte. Damit soll nicht die sonst im Urchristentum herrschende Anschauung aufgehoben werden, daß alle Christen seit der Taufe den Geist haben; im Gegenteil: durch das *ὡς* scheint er anzudeuten, daß sie streng genommen *πνευματικοί* waren (vgl. auch 3 16); aber P. konnte sie dennoch nicht als solche behandeln. Wir sehen hier in dasselbe Nebeneinander zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen religiös-enthusiastischer Anschauung und empirisch-realistischer Betrachtung hinein, das im Grunde das ganze Urchristentum beherrscht. In dieser Doppelseitigkeit spricht sich geradezu das innerste Wesen dieser neuen Religion aus: einerseits ist sie sich in überwallender Seligkeit bewußt, die Güter des Reiches Gottes, die Kräfte der zukünftigen Welt schon zu besitzen, andrerseits weiß sie aus bitterer Erfahrung, daß das Ziel noch lange nicht erreicht ist. Am schroffsten treten diese beiden Gedankenreihen neben einander auf Röm 8 9—14. Hier ist so deutlich wie nur möglich ausgesprochen, daß man den Geist empfangen haben kann (Röm 8 15), aber doch immer aufs Neue vor der Frage steht, ob man ihn zur beherrschenden, alles umwandelnden, verklärenden Macht seines Lebens werden lassen will oder nicht (Gal 5 16. 25). *Πνευματικός* kann also sehr wohl in einem doppelten Sinne gebraucht werden — in einem weiteren, wonach jedem getauften und geweihten Christen dies Prädikat gebührt; und in einem engeren, wonach nur der ein „Geistes-Mensch" heißen darf, der sich ganz und gar von der neuen Lebensmacht hat beherrschen und durchdringen lassen. Von wem dies nicht gilt, der muß immer noch ein Fleisches-Mensch heißen, obwohl ja die *σάρξ* im Kreuzestode Christi tötlich getroffen ist und die in ihr waltenden Mächte längst ihr Spiel verloren haben — um so schimpflicher für einen Christen, wenn er dennoch nicht nur *ἐν σαρκί*, wie es ja noch immer nötig ist, sondern *κατὰ σάρκα* weiterlebt (II 10 3), wie es doch nicht nötig wäre. Es ist also eine Schande, wenn P. damals zu der Gemeinde nur so reden konnte wie zu Fleisches-Menschen. Der Unmut legt ihm das derbere Wort *σαρκίνοις* (welches auf das Substantielle geht: »fleischern«) in den Mund, das hier um so stärker wirkt, als es mit *πνευματικοῖς* kontrastiert. »Durch und durch« sind sie noch »Fleisches-Menschen« — es ist, als ob der Geist sie noch garnicht berührt hätte[1]. Eine neue Bildreihe führt P.

1. Schwächliche Conformation bei D^{c}E G LP hier *σαρκικοῖς*, während D*G in

mit ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ ein. Die Wiederholung des ὡς ist rhetorisch, markiert den Übergang von der dynamischen Betrachtung (mehr oder minder vom Geiste beherrscht) zu dem Bilde der organischen Entwicklung: sie waren noch im Stadium des Kindes. Wie zu hoffen steht, daß der Geist mehr und mehr über sie Gewalt bekomme, so ist auch Aussicht, daß sie aus der Unmündigkeit zur männlichen Vollreife heranwachsen[1]. In demselben Bilde bewegt sich weiter **V. 2:** Eine nähere Ausdeutung der Metaphern (inwiefern nämlich das Evangelium vom Kreuze der leichtverdaulichen Milch, die verwirrenden Mitteilungen höherer Weisheit der schwereren festen Speise gleichen) ist ästhetisch unstatthaft. Der hier benutzte Bilderkreis, der auch I Pt 2 2f. und Hbr 6 12ff. vorkommt, ist nicht von P. zum ersten Mal herangezogen; daher ist es gewagt, in diesen deutero-paulinischen Stellen Nachklänge unsrer Stelle zu sehen. Häufig kommen diese Ausdrücke bei Philo vor (s. die Stellen bei Lietzmann) und bei Epikt. (II 16, 39: οὐ θέλεις ἤδη ὡς τὰ παιδία ἀπογαλακτισθῆναι καὶ ἅπτεσθαι τροφῆς στερεωτέρας; III 24, 9; Persius Sat. 3, 61) — ein Beweis, daß es geläufige Wendungen der stoisch-kynischen Diatribe sind. Hier, wo es sich um psychologisch-pädagogische Unterweisungen handelt, sind diese Bilder vom organischen Wachstum und von der Entwicklung zur Reife auch ganz am Platze; in der paulinisch-religiösen Anschauungswelt, wo jede προκοπή letztlich auf eine Wirkung des Geistes zurückgeführt wird, ist es eben nur ein vorübergehendes Bild, das dann auch sofort zu Gunsten des ihm eigentümlichen Gegensatzes πνευματικός — σαρκικός verlassen wird[2].

V. 3 gegen die Hauptüberlieferung σαρκίνοις einsetzen. — Zum Wechsel zwischen ἠδυνήθην und ἐδυνήθην (C Clem Or) vgl. Win.-Schm. § 12, 3 Anm. 3; Blaß § 15, 3. — ὑμῖν λαλῆσαι ist durch D[b] LP vg Chr Cyp Ambrst Pelag gegen λαλῆσαι ὑμῖν nicht genügend gesichert.

1. Völlig verfehlt erscheint mir, das ἐν Χριστῷ hier von der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christus im Vollsinne dieser paulinischen Formel zu fassen; wer wirklich „ἐν Χριστῷ" und d. h. ja: ἐν πνεύματι ist, der ist ja wirklich ein πνευματικός und kann also nicht mehr in dem hier gemeinten Sinne νήπιος sein. Hier muß die Formel entweder in abgeschwächtem Sinne oder, wie mir wahrscheinlicher ist, noch in ganz neutraler und blasser Weise limitativ stehen: nicht in jeder Beziehung sollen sie νήπιοι heißen, sondern nur auf dem Gebiet, das durch den Namen Christus bezeichnet ist, so wie es 1 5 heißt, daß sie ἐν παντί, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει reich geworden seien.

2. Einige Minuskeln 76 89 106 109 111 und Väter (z. B. Clem. Paed. I, cp. 6; 35, 2 vgl. jedoch 36, 2) lesen νηπίους und ziehen das ὡς ν. ἐν Χρ. als entfernteres Objekt zum folgenden ἐπότισα ὑμᾶς. L Or[cat] stehen in der Mitte, indem sie zwar die Verbindung nach vorwärts vollziehen, aber den Dativ (ὑμῖν) belassen. καί vor οὐ βρῶμα, das DGL peš arm aeth haben, ist rhetorisch nicht so wirksam, wie die LA ohne καί. Die Weglassung von ἔτι durch B allein ist eine der singulären Lesarten von B, über die sehr schwierig zu urteilen ist; ich möchte glauben, es sei gestrichen, um das doppelte ἔτι so dicht neben einander zu vermeiden. Solche Erwägungen sind dem Schreiber von B wohl zuzutrauen (vgl. Kol 2 16). Anders urteilt B. Weiß, Textkr. S. 102. — V. 4: DG σαρκινοί; die Stellung ἐστέ σαρκ. DG vg[codd] Cyp Hil ist jedenfalls rhetorisch kräftiger als die umgekehrte, wobei ἐστέ in einer gerade hier nicht sehr angebrachten Weise enklitisch wird. — Zu ζῆλος καὶ ἔρις fügen DG peš Ir Cyp Chr Thdt καὶ διχοστασίαι hinzu. Man pflegt anzunehmen, daß diese recht stark bezeugte LA Auffüllung nach Gal 5 20 sei (ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις) — indessen hier stehen die Worte nicht so zusammen, daß ein gedächtnismäßiges Nachwirken der Parallel-Stelle zwingend wäre. Im allgemeinen hat die kürzere LA als solche das Präjudiz für sich — Wucherungen sind leichter zu

Zur größten Beschämung sagt P.: »ja, auch jetzt noch nicht einmal könnt ihr«[1] (zu ἀλλά im Sinne unsres steigernden „ja" vgl. Blaß[2] § 77, 13 p. 274 und I Kor 4 3) — obwohl doch schon Jahre seit ihrer Bekehrung verflossen sind — um so beschämender für die Korinther, als sie doch gerade in der γνῶσις es so herrlich weit gebracht zu haben glaubten (vgl. 8 1f.), was ja auch P. in gewisser Weise anerkennt (1 5). Dennoch muß er ihnen auch jetzt noch seine tiefsten Erkenntnisse vorenthalten.

V. 3 Mit „fleischlich gesinnt" müssen wir das σαρκικοί wiedergeben, wenn πνευματικοῖς nicht bloß ein Ausdruck für die Geistbegabung war, sondern für: vom Geiste durchdrungen, „geistgesinnt" sein. — Das erste γάρ ist reale Begründung des οὐ δύνασθε, das zweite ist Erkenntnisgrund d. h. Begründung des harten Urteils des P. ἔτι πνευματικοί ἐστε[2]. Die rhetor. Frage appelliert an das eigne Urteil der Leser: müßt ihr nicht selber sagen, daß ihr . . .? κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν kommt sonst bei P. nicht vor (mehrfach κατὰ ἄνθρ. λέγω Röm 3 5; Gal 3 15; I Kor 9 8); dafür pflegt er zu sagen κατὰ σάρκα περιπατεῖν (Röm 8 4; II Kor 10 2). Sachlich ist ganz dasselbe damit gemeint; so wie der Mensch ψυχικός ist, der noch ohne Einwirkung des göttlichen Geistes als ein reines Naturwesen dasteht, so sind die Korr. hier charakterisiert als solche, die ohne die Beeinflussung und Umwandlung, die der Geist Gottes wirkt, dahin leben; positiv gesagt: (statt κατὰ θεὸν oder κατὰ πνεῦμα) in der Art und Weise eines Wesens, das weiter nichts ist als „Mensch". Noch emphatischer ist in V. 4 οὐκ ἄνθρωποί ἐστε »seid ihr nicht (rechte, echte, armselige, törichte) Menschen(kinder)«?

Jetzt endlich können wir eine Antwort auf die Frage versuchen, wer mit den **τέλειοι** 2 6 gemeint ist und was dieser Ausdruck bedeutet. (Vgl. W. Bauer, Mündige und Unmündige bei Paulus. Diss. Marburg 1902). Kein Zweifel, daß P. damit die πνευματικοί 2 13. 15 meint, nämlich die πνευματικοί im engeren und akzentuierten Sinne, in denen „der Geist" wirklich zur Grundkraft des Lebens geworden ist. Hnr.[2] I, S. 40 f. hat die bestechende These vertreten, der Ausdruck sei herübergenommen aus der Sprache der Mysterien, in welcher der Eingeweihte (μεμυνημένος) auch τέλειος heiße,

---

denken als Kürzungen — aber es muß erwogen werden, daß rhetorisch die Zeile ὅπου ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις (10 Silben) etwas zu schwach ist gegen die folgende (18 Silben); man hat die Wahl anzunehmen, ob καὶ διχοστασίαι der Symmetrie wegen aufgefüllt ist, oder eben wegen der Symmetrie echt ist.

1. δύνασθαι absolut, ohne eine Ergänzung, häufig (Stellen bei Hnr.); I Mak 5 41 (u. a. LXX-Stellen) δυνάμενος δυνήσεται πρὸς ὑμᾶς ist wohl ein zu starker Hebraismus, als daß er hier herangezogen werden dürfte. Immerhin macht das Fehlen einer Ergänzung wie ἐσθίειν hier einen etwas vulgären Eindruck. — Das Zeugma (γάλα und βρῶμα als Objekt zu ἐπότισα) hat Analogieen (vgl. Lk 1 64 ἀνεῴχθη τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ); vgl. Blaß § 81, 1. Die Stelle 9 7 hier heranzuziehen (Edwards), hat keinen Zweck, denn man kann natürlich von der Milch auch „essen".

2. ὅπου hat, ganz wie im ähnlichen Fall unser deutsches „wo", die lokale Bedeutung verloren; begründend (Blaß § 78, 6) setzt es hier zugleich den realen hypothetischen Fall: denn wenn, wie es ja wirklich der Fall ist . . . . . Häufig so im Griechischen, z. B. IV Mak 2 13; 6 34; 14 11: μὴ θαυμαστὸν ἡγεῖσθε, εἰ ὁ λογισμὸς περιεκράτησεν τῶν ἀνδρῶν . . ὅπου γε καὶ γυναικὸς νοῦς . . ὑπερεφρόνησεν ἀλγηδόνων. — „Eifersucht und Streit" s. z. 1 11. Lightfoot: It is instructive to observe how ζῆλος has been degraded in Christian ethics from the high position which it holds in classical Greek as a noble emulation (ἐπιεικές ἐστιν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν Arist. Rhet. II, 11), so that it is most frequently used in a bad sense of quarrelsome opposition (Clem. Rom. §§ 4. 5).

die Einweihung durch *τελειοῦν, τελείωσις* bezeichnet werde. Die Annahme hat etwas Verlockendes, daß P. die Christen, die in die höhere Weisheit, in die *μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* eingeweiht werden konnten, „Vollkommene“ in diesem Sinne nenne. Aber nach den Angaben W. Bauers p. 6f. wäre bisher keine Stelle nachgewiesen, in der *τέλειος* unzweideutig den Eingeweiten der Mysterien bedeutet (dafür *τετελεσμένος, τελεσθείς, τελούμενος*); auch Plato Phaedr. p. 249 C (*τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος τελέας ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίνεται*) beweist gerade die wortspielartige Nebeneinanderstellung von *τελούμενος* und *τέλεος*, daß letzteres eine andere Bedeutung hat; vgl. p. 246 B: *τελέα μὲν οὖσα κ. ἐπτερωμένη . . ψυχή*. Aber selbst wenn *τέλειος* in der Bedeutung „eingeweiht“ nachgewiesen würde, so wäre diese Bedeutung hier nicht passend. Denn die *τελειότης* erscheint ja 2 6 als die Voraussetzung jener Einweihung in das Mysterium der Weisheit Gottes, nicht als die Folge. W. Bauer hat eine andere sehr verbreitete Bedeutung von *τέλειος* herangezogen: „erwachsen, herangereift“; im Gegensatz zum Stadium der Kindheit oder zum Jünglingsalter bez. es den erwachsenen Mann, so z. B. Epikt. Ench. 51, 1: *οὐκ ἔτι εἶ μειράκιον, ἀλλὰ ἀνὴρ τέλειος*; Eph 4 13; Hbr 6 13f.; und auch 2 6 scheint diese Deutung nahe zu liegen, da 3 1 der Gegensatz *νήπιοι* lautet[1]. So sicher der metaphorische Charakter von *τέλειοι — νήπιοι* ist (vgl. vor allem I Kor 14 20) — Pythagoras unterschied zwischen seinen Schülern *τέλειοι* und *νήπιοι* — so überraschend würde der Gebrauch dieser Metapher 2 6 sein; der Leser ist darauf nicht vorbereitet, da er 3 1 noch nicht kennt; schon die Übersetzung »unter den Erwachsenen« würde abschreckend wirken. Und daß P. schon 2 6 das Bild von 3 1 im Sinne gehabt hätte, ist um so unwahrscheinlicher, als er dort über das Bild von den *νήπιοι* schnell hinweg eilt und den Gegensatz zu *ν.* nicht *τέλειοι* sondern *πνευματικοί* nennt. So zweifle ich, daß *τέλειοι* im Gegensatz zu *νήπιοι* gewählt ist; sein Korrelat ist *πνευματικοί*.

Weder dieser metaphorische noch der angebliche Mysterien-Sprachgebrauch erklärt den des P. Es gibt nun einen zweifellos ethischen Gebrauch des Wortes, der bei Philo leg. all. I, § 94 wenigstens durchschimmert, leg. all. III, § 159 ganz klar vorliegt: hier treten dem *φιλήδονος* gegenüber die drei Stadien des *σπουδαῖος*: *ὁ ἀρχόμενος, ὁ προκόπτων* und *ὁ τέλειος*. Dies ist stoisch: Stob. Ekl. II, 198 *πάντα δὲ τὸν ἀγαθὸν κ. καλὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς*; Sen. ep. 94, 50; benef. II, 18, 4; Plut. mor. 26 A; 1069 F; Epikt. II 23, 40: *διὰ λόγου κ. παραδόσεως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον*. So ist Jak 1 4; 3 2 eher stoisch als altt.; LXX geben תָּמִים und שָׁלֵם mit *τέλειος*: Gen 9 6; Dtn 18 13; I Kön 8 61; JSir 44 17; Sap 9 6 *κἂν γάρ τις ᾖ τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων, τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης εἰς οὐδὲν λογισθήσεται*. So bez. nun auch P. Kol 1 28; 4 12 die sittliche und religiöse Vollendung durch *τέλειος*. Hier hat P. also einen gemeingriechischen, wahrscheinlich stoisch gefärbten Ausdruck übernommen.

Durch eine stoische Parallele erklärt sich vermutlich auch der rätselhafte Umstand, daß P., obwohl er im allgemeinen *τὸ τέλειον* erst vom letzten Tage erwartet (I Kor 13 10; Phl 3 12) doch sowohl Phl 3 15 wie hier 2 6 einen Teil der Christen bereits gegenwärtig als *τέλειοι* bezeichnet. Hierfür lehrreich Epikt. Ench. 51, 1 f.: Der Philosoph warnt, die Besserung aufzuschieben: du bist kein Kind mehr, sondern ein *ἀνὴρ τέλειος* (hier = erwachsen). Wenn du nun sorglos bist und leichtsinnig und immer Vorsatz auf Vorsatz häufst . . so wirst du schließlich, ohne daß dus merkst, dastehen als einer, der keinen Fortschritt gemacht hat (*οὐ προκόψας*), sondern wirst ein gewöhnlicher Mensch (*ἰδιώτης*! vgl. 14 26) bleiben im Leben und Sterben. So halte dich denn endlich einmal für wert, zu leben *ὡς τέλειον καὶ προκόπτοντα*. *τέλειος* kann hier nicht besagen, daß das Ziel erreicht sei; sonst könnte nicht mehr von *προκόπτειν* die Rede sein (Bonhöffer, Ethik Epiktets S. 149); hier ist der, der sich zum Fortschreiten entschlossen hat, schon kühn antizipierend *τέλειος* genannt; vgl. III 7, 17: *εἰ θέλεις εἶναι φιλόσοφος, οἷος δεῖ, εἴγε τέλειος, εἰ ἀκολουθῶν σου τοῖς δόγμασιν*. So wird umgekehrt I 4, 18 ff. die

---

1. Philo de agric. § 9: *ἐπεὶ δὲ νηπίοις μέν ἐστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα*.

προκοπή als ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit geschildert. *προκόπτων* und *τέλειος* rücken eng zusammen: der *τέλειος* ist der, der mit der Philosophie Ernst macht, der *προκόπτων* ist der „Bekehrte". So erklärt sich wohl Phl 3 15, so auch unsre Stelle, wo *τέλειοι* die heißen, in denen das *πνεῦμα*, das alle Christen haben, wirklich ein neues Leben erzeugt hat.

Über den Sprachgebrauch bei den Vätern vgl. Windisch, Taufe und Sünde zu Justin Dial. Kp. 8, p. 225 C; Iren. III 12, 5; Clem. Paed. I, Kp. 5, 17, 1; Kp. 6, 25, 1; zu *γνῶσις* und *τέλειος* vgl. Reitzenstein, Poim. p. 215.

V. 4 lenkt in geschickter Weise zum eigentlichen Thema zurück, indem es die Parteiparolen aus 1 12 wiederholt. Statt *ὅπου ὅταν* (Blaß § 78, 3), ohne streng temporale Bedeutung, setzt ebenfalls, trotz des Konjunktivs, mehr den realen hypothetischen Fall. Wieder liegt eine kleine Inkoncinnität vor, insofern als das *μέν* bei *λέγῃ τις* stehen sollte[1]. Statt der vier Parolen aus 1 12 nur die zwei ersten, weil P. hier zunächst nur erörtern will – darauf zielte auch die ganze Erörterung über die Weisheit.

I 3 a) Sein Verhältnis zu Apollos V. 5–9. Und zwar stellt er in der verbindlichsten Weise diesen seinen Nachfolger neben sich und sich gleich als Mitarbeiter an demselben Werke; jeder Wertunterschied, jede Konkurrenz zwischen ihnen muß umsomehr zurücktreten, als sie beide sich im Dienste Gottes wissen und von ihm im Erfolge abhängig. Der friedlichen und kollegialen Stimmung entspricht die fast elegant zu nennende Form, ein Rhythmus, der ganz aus der Sache herausgewachsen ist: „Paulus – Apollos; (Ihr Werk); Gott" wiederholt sich 4 mal, das 1. und 4. Mal (V. 5 und 8. 9) 4 taktig, das 2. und 3. Mal (V. 6 und 7) 3 taktig. Wer dies nachempfindet, hat nicht nur von der feinen Kunst des Schriftstellers etwas vernommen, sondern ist auch seinem menschlichen Empfinden ein Stück näher gekommen[2].

V. 5 *οὖν* hat hier, wie in der häufigen Eingangsformel *τί οὖν* (sehr oft bei Epiktet), nicht mehr streng folgernde Bedeutung; höchstens insofern liegt eine Art Folgerung vor, als damit zurückgegriffen wird aufs Vorhergehende. Wenn denn dies eure Meinung ist, so muß ich fragen: . . . unser „denn nun", besser noch ein bloßes „denn" gibt die Nuance wieder. Apollos steht voran, weil P. annimmt, daß die Überschätzung der Lehrer bei den Apollos-Anhängern stärker akzentuiert wird als bei seinen Getreuen. Mit

---

1. Die Stellung von *τις* am Schluß hebt den Gegensatz zu *ἕτερος* stärker hervor als die LA von DG r Ambrst *τις λέγῃ*. A 23 Chr stellen das *δέ* hinter *ἐγώ*, um den Parallelismus korrekter heraus zu arbeiten. *οὐκ* B ℵAC 17 statt des Hiatus *οὐχὶ ἄνθρωπος* dürfte Korrektur sein; sicher falsch ist die matte Ersetzung des pointierten *ἄνθρωποι* durch *σαρκικοί* ℵ[c] LP syr, P hat *καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε* aus V. 3 nachgetragen.

2. Während Röm 14 4 das *σὺ τίς εἶ* ohne Variante steht, haben hier B ℵC 17 46 71 121 it vg aeth Dam Aug Ambrst Pelag *τι* statt *τις* (D[gr] G[gr] syr cop arm Chr Thdrt). *τι* steht im Verdacht, nach V. 7 *τι* und V. 8 *ἕν* conformiert zu sein. *τις* ist feiner: was für einer? – Die Reihenfolge Ap. Paul. ist wegen ihrer Abweichung von V. 4 gegen die conformierende D[b] L syr arm aeth Chr Thdt ursprünglich. – *ἐστιν* wohl mit DG L r vg cop arm Chr Thdt Thphyl zu streichen gegen die Auffüllung in B ℵAC P. – Sehr merkwürdig die Einfügung des seltenen *ἀλλ' ἤ* (Blaß § 77, 13) vor *διάκονοι* in D[bc] LP philox Euthal[cod] Chr Thdt Thphyl Opt vgl. II Kor 1 13; Lk 12 51. Statt *δι' ὧν* haben dg vg Aug Ambrst eius cui! – V. 7 haben ℵC statt des 2. *οὔτε οὐδέ*. – Die Vorlage von FG[gr] hatte hier eine große Lücke von V. 8–16 *τ. πνεῦμα τ. θεοῦ*.

Nachdruck setzt die Antwort ein; διάκονοι enthält eigentlich schon die volle Widerlegung: diese Heroen sind weiter nichts als »Diener«, ja sogar »eure Diener«; wenigstens wird sofort wieder stark hervorgehoben, daß sie mit ihrer Vermittlungsarbeit ihnen zu ihrer Bekehrung haben dienen müssen. Daß man nach II Kor 6 4 δ. θεοῦ 11 23 δ. Χριστοῦ an den himmlischen Herrn denken müsse, ist nicht angezeigt, auch nicht durch den Nachsatz ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν. Denn dieser hebt nicht hervor, daß sie ihm bei ihrer Arbeit gehorsam waren, sondern daß die verschiedene Art ihres Wirkens dadurch bedingt war, daß der Herr jedem von ihnen verschiedene „Gaben", verschiedene Fähigkeiten oder Gelegenheiten des Wirkens gegeben hat (vgl. Röm 12 3, wo dieselbe Attraktion des Dativs stattfindet, wie hier: statt ἕκαστος ὡς . . . αὐτῷ oder ὡς ἑκάστῳ Blaß § 50, 2. 3). Daß ὁ κύριος hier nach V. 6. 7 auf Gott zu beziehen sei, ist gerade wegen des Wechsels des Ausdrucks sehr unwahrscheinlich. Die Parallele 12 3 kann nichts beweisen. ὁ κύριος ohne nähere Bestimmung dürfte bei P., wenn der Zusammenhang es nicht verbietet, immer auf Christus gehen. — **V. 6** Die 2. kleine Satzgruppe veranschaulicht zwar nicht das verschiedene Charisma der beiden Apostel, wohl aber das, was sie an der Gemeinde getan haben. Als Objekt des φυτεύειν und ποτίζειν ist die Gemeinde im Ganzen zu denken, an der sie tätig gewesen sind, wie zwei Gärtner an einem γεώργιον. »Paulus hat gepflanzt«, dann ist er fortgegangen, und »Apollos hat (die Pflanzung) begossen« — darin liegt, daß Apollos die weitere Pflege des von P. begonnenen und nun verlassenen Werkes übernommen hat. Man darf das Bild nun nicht pressen, als hätte bloß Paulus Mission getrieben und Bekehrungen bewirkt, Apollos aber an den von Paulus Gewonnenen weiter gearbeitet, etwa die Gläubigen getauft (so die Väter), sie weiter unterrichtet, ihren Glauben gestärkt und vertieft. Auch Apollos hat Mission getrieben und neue Gemeindeglieder gewonnen, dies ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Aor. ἐπιστεύσατε in V. 5, der sehr scharf das Gläubigwerden (Röm 13 11; I Kor 15 11) bezeichnet — nicht aber die Weiterentwicklung des Glaubens. Röm 1 17 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν darf keinesfalls dafür angeführt werden. Es ist eine Vergewaltigung des Bildes, wenn man eine sachliche Arbeitsteilung zwischen den Aposteln darin angedeutet finden will; nur das zeitliche Moment ist angedeutet. Die Tätigkeit beider wird durch die Aoriste als je eine Leistung zusammengefaßt, während nun mit dem Imperf. ηὔξανεν gesagt wird, daß während ihres Wirkens dauernd und stetig der Segen eines Höheren nebenher ging. Da nun alles Pflanzen und Begießen keinen Erfolg hat, wenn nicht »Gott das Gedeihen gibt«[1], so wird schon hier klar, wie völlig untergeordnet und abhängig beide Gott gegenüber sind. Diese Anwendung macht die 3. Satzgruppe: **V. 7** »Etwas sein« oder »bedeuten« (Apg 5 36 λέγων εἶναί τι; Gal 6 3) wird von P. gerade mit Bezug auf seine apostolische Wirksamkeit gesagt (Gal 2 6 ἀπὸ δὲ τῶν „δοκούντων" εἶναί τι . . οὐδέν μοι διαφέρει); die beste Er-

1. αὐξάνω nur hier und II 9, 10 im NT transitiv, wie im Att.; sonst intrans. wie im Hellenistischen [Kol 2 19; Eph 2 21; 4 15]; Mt 6 28; Lk 1 80; Apg 6 7; II Pt 3 18.

klärung ist 15 10 *χάριτι θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι*, nur daß hier doch anerkannt wird, Paulus „sei etwas", während an unsrer Stelle jede eigne Bedeutung der App. geleugnet wird. — In *ἀλλ' ὁ αὐξάνων, θεός* ist *θεός* als App. zu fassen, die auch fehlen könnte; *ὁ αὐξάνων* hat neben *ὁ φυτεύων* und *ὁ ποτίζων* genug eignes Gewicht. Man ergänzt zu dem Sätzchen zunächst natürlich nur *ἐστί τι* — aber sofort wird man empfinden, daß dies zu wenig ist und wird (mit Hnr.) *τὰ πάντα ἐστί* oder Ähnliches überbietend hinzufügen; aber diese freiwillig vorgenommene rhetorische Steigerung fehlt eben im Text, weil der ganze Akzent auf dem negativen Vordersatz ruht; der Nachsatz wird nur sozusagen der Vollständigkeit wegen nachgeholt, ohne daß der Gedanke dabei verweilte; darum ist er nicht ausgeführt.

V. 8 führt mit *δέ* im Gegensatz zu dem negativen Hauptgedanken von V. 7 als 4. Satzgruppe eine positive Betrachtung ein: *ἕν εἰσιν* kann natürlich je nach Lage der Dinge sehr Verschiedenes bedeuten (vgl. z. B. Joh 10 30; 17 11. 21); hier ergibt sich aus dem Zusammenhang die polemische Spitze gegen die, welche den Apollos gegen Paulus stellen: wir stehen völlig zusammen, fühlen uns nicht als Konkurrenten oder gar Gegner sondern völlig verbunden und gleichwertig, weil wir an einem Werke arbeiten. Aber sofort drängt sich doch auch wieder der Gedanke an ihre Verschiedenheit vor: »jeder aber wird seinen Lohn empfangen nach seiner Arbeit«. Der Satz greift auf V. 5 zurück; aber der Gedanke vom „Lohn" ist neu im Zusammenhange; das Urteil über den Wert der individuellen Leistung kommt allein Gott zu. Trotz seiner Gnadenlehre verzichtet P. nicht auf den jüdischen Lohngedanken; ja, nicht einmal die Neutralisierung dieses Gedankens, wie sie im Weinberg-Gleichnis vorliegt (Mt 20), daß für alle nur der eine Lohn des Reiches Gottes da ist, erkennt er hier an, sondern er hält dafür, daß jede Arbeit ihren besonderen Lohn empfangen werde (vgl. 4 5 und das Gleichnis von den Talenten Mt 25 14f.). In dem doppelten *ἴδιον* liegt weniger eine quantitative als eine qualitative Betrachtungsweise: aber, wie sich P. die Belohnung vorstellt, ist nicht zu erkennen. Nur ist lehrreich, daß er nicht an eine unterschiedslose Seligkeit denkt, sondern eine individuelle Art, an der Seligkeit teil zu haben. Die Versuchung liegt nahe, den Gedanken der Vergeltungs-Vorstellung zu entkleiden und ihn dahin umzubiegen, daß jeder nur nach dem Maße seines geistig-sittlichen Erwerbs im Leben an der Seligkeit teilzunehmen befähigt sei — aber diese Weiterentwicklung aus der mechanischen Lohnvorstellung in den Gedanken eines organischen Hineinwachsens in die göttliche Welt liegt dem Ap. noch fern.

V. 9 begründet noch einmal energisch die ganze Betrachtung — wie sollten die Apostel für sich eine besondere Verehrung beanspruchen können, und wie verkehrt ist es, sie durch Vergleichung einen gegen den andern auszuspielen, wo sie doch nichts sind, als »Gottes Mitarbeiter«! Der eigentümliche Ausdruck *θεοῦ συνεργοί* (nur noch I Th 3 2 D Ambrst)[1] kann so ver-

---

1. *συνεργασία, συνέργιον, συντεχνῖται* sind Ausdrücke aus dem Leben der Handwerker-Genossenschaften vgl. Oehler, im *Ἔρανος* Vindobonensis 1893, S. 276–285.

standen werden, daß der Gen. in einem loseren Verhältnis zu *συνεργοί* steht: wir sind (unter einander) Mitarbeiter, indem wir dabei von Gott abhängig sind, in seinem Dienste stehen. Man kann aber auch das *συν-* enger mit *θεοῦ* verbinden, so daß Gott selbst an diesem Werke mittätig oder wenigstens stark interessiert gedacht würde: wir arbeiten mit Gott zusammen. Diese letztere Auffassung ist sprachlich natürlicher und einfacher. Allerdings führt sie ein neues Stimmungs-Moment ein: statt der bisher betonten Unterordnung beider unter Gott würden sie fast in seine Nähe gerückt — ein Ausdruck weniger der Demut als eines hohen apostolischen Selbstbewußtseins. Aber diese Steigerung der Stimmung würde hier sehr am Platze sein, als ein leiser Übergang zum Folgenden. Dieser wird deutlich und schroff vollzogen in den Worten: »Gottes Ackerfeld — Gottes Bau sei ihr«. Beide Ausdrücke[1] führen das bisher verwandte Bild nur weiter aus, ohne einen neuen Gedanken hinzuzufügen; die Genitt. bezeichnen einfach den Besitz oder die Zugehörigkeit. Der harte Wechsel des Bildes vom Ackerfeld zum Bau ist wahrlich nicht sehr „geschickt" (Schm.), wohl aber gewaltsam; der Ruck, den der Hörer bekommt, wird ihn schon aufmerksam machen, daß etwas Neues folgt.

I 3 b) Das Verhältnis des Paulus zu andern Nachfolgern V. 10—15. Man wird diesem Abschnitt nicht gerecht, wenn man neben dem Wechsel der Bilder nicht auch den Wechsel des Tons würdigt. An Stelle der verbindlichen, kollegialen Ausführungen im Vorhergehenden energische, drohende Worte; statt der Überzeugung, daß Apollos ganz im selben Sinne wirkt, wie er steht hier der Zweifel an dem Werte des Werkes seines Nachfolgers; statt des einfach ausgesprochenen Namens Apollos ein Verschweigen des Namens. Die Deutung des *ἄλλος* auf „jedweden späteren Lehrer" der Korr. (Hnr.) und die Auffassung des Abschnitts als eine allgemeine, akademische Erörterung ist unmöglich. Solche Namensverschweigung pflegt Paulus gerade da zu üben, wo er ganz bestimmte Gegner im Auge hat (vgl. 4 18; 5 5; II Kor 2 5; 10 7. 11; 11 4; Gal 5 10; 1 7); je erregter er ist, um so lieber hält er sich durch solche Verallgemeinerungen die Personen in einiger Entfernung und hält sich selbst vor allzu starken Invektiven zurück. So kann auch hier kein Zweifel sein, daß er eine ganz bestimmte Persönlichkeit im Auge hat; natürlich nicht Apollos, wie Holsten u. A. meinen (etwa gar, wie Hnr. *γυμναστικῶς* vorschlägt, mit Änderung von *ΑΛΛΟΣ* in *ΑΠΟΛΛΩΣ*), — denn dazu ist der Ton von V. 1—9 und von 16 12 zu verschieden. Aber es ist sehr schwer zu sagen, wen P. gemeint hat.

Aus der Tatsache, daß V. 4 nur P. und Apollos, V. 22 aber P., Apollos und Kephas genannt werden, habe ich früher (StKr 1895, 252 ff.) geschlossen, daß in diesem Mittelstück auf den oder die Führer der Kephas-Partei gezielt werde. Ich halte das auch

---

1. *γεώργιον* scheint ein seltenes Wort zu sein; es werden nur zwei griech. Stellen Strabo XIV, p. 671; Theagenes b. schol. z. Pind. Nem. 3 21 und Prv 24 30; 31 16; Jes 61 3 angeführt. — *οἰκοδομή* von Phrynichus (Lobeck p. 481 f.) verworfen, ist seit Aristoteles im Hellenismus allgemein verbreitet (vgl. Lietzmann); meistens (z. B. in LXX) im abstrakten Sinne = die Errichtung eines Gebäudes z. B. Plut. Lucull. 39 *οἰκοδομὰς πολυτελεῖς καὶ κατασκευὰς περιπάτων*. Hier steht es = *οἰκοδόμημα* (wie Mk 13 1; II Kor 5 1).

noch für sehr möglich, aber nicht für zwingend. Ebenso gut möglich ist, daß der oder die Führer der Apollos-Partei, die doch auch zu den Nachfolgern des P. gehören, deren Werk doch auch als ein *ἐποικοδομεῖν* betrachtet werden konnte, gemeint sind. Auf alle Fälle ist aber festzuhalten, daß diese Verehrer des Apollos nicht mit ihm selber identifiziert werden dürfen; dazu wechselt der Ton zu stark.

V. 10 Schon die Art, wie P. hier seine Tätigkeit beschreibt, verrät eine ganz andre Stimmung, als V. 6. Nur scheinbar nämlich sind die Bilder vom Fundamentlegen und Weiterbauen ganz parallel denen vom Pflanzen und Begießen; in Wahrheit hebt P. das Fundamentlegen so als das Wesentliche und Bestimmende für den ganzen Bau hervor, daß das Weiterbauen daneben wie etwas Unbedeutendes, nur für den Bauenden selber Wichtiges erscheint. Es ist ein ähnlicher Gegensatz wie 4 15 zwischen *πατὴρ* und *παιδαγωγοί*. Sein Selbstbewußtsein kommt schon in den ersten Worten zum Ausdruck: »nach der Gnade Gottes, die mir verliehen ist« – er ist sich bewußt, daß ihm ein besonderer Auftrag nicht nur, sondern eine besondere Fähigkeit verliehen ist gerade für die grundlegende Missionspredigt, das *εὐαγγελίζεσθαι* (1 17), dies ist das eigentlich apostolische *χάρισμα* (vgl. 12 28f.; Röm 12 6). Aus diesem Bewußtsein quillt ihm neben dem Dank und der Demut gegen Gott, der ihn dessen gewürdigt hat (*χάρις*), das Kraft- und Autoritätsgefühl (*ἡ δοθεῖσά μοι*) gegenüber seiner Gemeinde und seinen Gegnern (vgl. Röm 15 15). Daß er sich an unsrer Stelle auf diese *χάρις* beruft, ist schon ein Zeichen, daß sich sein verletztes Selbstgefühl aufrichtet; noch mehr sind es die folgenden Worte: P. hätte auch einfach sagen können: »ich habe das Fundament gelegt« (vgl. *ἐφύτευσα*) – aber er fügt hinzu: »wie ein tüchtiger Baumeister« (Jes 3 3), der seine Sache aus dem Grunde versteht. Daß »ein andrer darauf weiter baut« lag in der Natur der Dinge, da P. seine Schöpfung verlassen hat, wohl aber gilt es, auf das Wie zu achten![1]. Wenn P. gewarnt hat vor falschem Weiterbauen, so könnte Jemand die Frage aufwerfen, ob nicht viel eher sein Fundament erneuert werden muß; diesen Einwand schlägt der Begründungssatz **V. 11** ab: »ein andres Fundament kann Niemand legen« – bei einem im Bau begriffenen Hause wäre dies immerhin nicht undenkbar, aber P. denkt nicht mehr im Bilde sondern an die Sache, und er spricht damit nicht nur die völlig sichere Überzeugung aus, daß er in Kor. das Rechte gepredigt hat, sondern auch wohl eine Verwahrung gegen solche,

1. Das Bild vom Fundamentlegen scheint in d. Diatribe häufig zu sein; Epikt. II 15, 8. 9 vgl. Hbr 6 1; Philo gigant § 30: *ἡ τ. σαρκικῶν φύσις . . καθάπερ θεμέλιος ἀγνοίας κ. ἀμαθίας πρῶτος κ. μέγιστος ὑποβέβληται, ᾧ τῶν εἰρημένων ἕκαστον ἐποικοδομεῖται*; mut. nom. § 211; de somn. II § 8: *ταῦτα μὲν δὴ θεμελίου τρόπον προκαταβεβλήσθω, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς σοφῆς ἀρχιτέκτονος, ἀλληγορίας, ἑπόμενοι παραγγέλμασιν, ἐποικοδομῶμεν* . . . – Der Ind. *ἐποικοδομεῖ* wie Eph 5 15; Lk 8 18, ist hier sehr fein, da ja das Weiterbauen eine Tatsache ist. – *σοφός* z. Bez. dessen, der seine Sache aus d. Grunde versteht, z. B. beim *κυβερνήτης, μάγειρος* (Soph. fr. 602 D: *ἀρτύειν σοφῶς*); Aristot. Nikom. VI, 7: *τὴν δέ σοφίαν ἐν τ. τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τ. τέχνας ἀποδίδομεν· οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφόν* etc.; Ex 35 10 heißt jeder Kunstverständige *πᾶς σοφὸς* (חָכָם) *ἐν τ. καρδίᾳ*. – *θεμέλιον* ist nach V. 11 Mask.; über den neutr. Gebrauch vgl. Deißmann BSt 119 f. – Statt des 1. Aor. *ἔθηκα* haben Clem ℵ^c C^3 D *τέθεικα* oder *τέθηκα* (LP); Clem läßt auch (mit 55 f Thdrt Cyr Aug) *τ. θεοῦ* hinter *χάριν* weg – nach Röm 12 3. 6? *Δὲ* hinter *ἄλλος* om D Or^int Chr – eine sehr straffe Satzfolge. – V. 11: bei *θεμέλιον* fügen ℵ^c C^3 D LP *τοῦτον* pedantisch hinzu.

die einen *ἄλλος Ἰησοῦς* oder ein andres Ev. predigen wollen (II 11, 4; Gal 1 6. 7)[1]. – **V. 12** nimmt die Warnung von V. 10 auf, den Wechsel des Gegenstandes durch *δέ* markierend. Der Kondizionalsatz mit *εἰ* trotz des folgenden Futurums, weil „in bezug auf das jetzt wirklich Vorhandene eine Annahme gemacht wird" (Blaß § 65, 4). Verkehrt ist es, die einzelnen Materialien auf einzelne Teile des Hauses zu verteilen oder die Einzelheiten auszudeuten, die „Baustoffe" mit den „Lehrstoffen(!)", die einzelnen Materialien mit einzelnen Lehren oder Irrlehren, oder als Bilder für die Sittlichkeit und Unsittlichkeit der Zuhörer zu erklären, oder als Schilderungen der verschieden gearteten Gemeindeglieder selbst. Alle diese Ausdeutungen, die sich gegenseitig aufheben, leiden an dem Grundfehler, daß sie das hier nun einmal einigermaßen durchgeführte Gleichnis nicht als solches behandeln; P. wirft die bunte Reihe von Stoffen, die übrigens paarweise geordnet ist, hin, um zu zeigen, wie verschiedenen Wert und wie verschiedene Widerstandsfähigkeit solches Bauwerk haben kann. Bei Gold und Silber ist noch an die mehr oder weniger große Kostbarkeit und Üppigkeit des reichgeschmückten Hauses gedacht; dieser Gesichtspunkt waltet auch noch bei *λίθους τιμίους* vor; es kann dabei an Marmor gedacht sein, aber auch an Edelsteine (man denke an die Phantasie des Apokalyptikers Offenb 21 18ff.). Im Vergleich dazu sind Hölzer nicht nur weniger kostbar sondern auch weniger widerstandsfähig. Damit kommt eine neue Nuance hinein, die in dem letzten Paar überwiegt: *χόρτος* ist hier natürlich getrocknetes Gras, Heu; ob und in welcher Weise man solches beim Hausbau verwendet, ist mir auch aus den Stellen bei Wetst. nicht klar geworden; es könnte auch ein völlig untauglicher Stoff genannt sein, der eben nur Futter fürs Feuer wäre. Dagegen wird *καλάμη* Stroh gelegentlich in solchen Zusammenhängen genannt z. B. vom Strohdach[2]. Öfter allerdings wird Rohr (*κάλαμος*) genannt[3]. So kann man fragen, ob P. hier am Schluß wirklich vorkommende Baumaterialien nennen oder vielmehr die Sinnlosigkeit solchen Bauens durch diese Beispiele erläutern wollte. **V. 13** Wie immer die Arbeit beschaffen war, so »wird Jedermanns Werk« in seinem Wert »offenbar werden«. Ein Bauwerk kann durch sein Äußeres täuschen; das mangelhafte Material kann verdeckt sein, aber bei der Feuerprobe kommt es an den Tag – das ist der Sinn des nur angedeuteten, aber nicht so weit ausgeführten Gleichnisses; der Verf. geht ganz zur Deutung und Anwendung über: so wird die Gemeindearbeit jedes Nachfolgers (in Wahrheit denkt er

1. Der feierliche Doppelname *I. Χρ.* wäre hier recht am Platze, aber weder die Reihenfolge ist sicher (D vg Ambrst: *Χρ. Ἰ.*), noch die Echtheit von *Ἰησ.* (om C Chr Cyr). *παρά* wie Röm 1 25; 12 3 ohne komparativischen Sinn: „mit Übergehung von"; das ist gut griech. Plato leg. 3, p. 693 B: *τί παρὰ ταῦτ' ἔδει πράττειν ἄλλο;* – *ὅς ἐστιν* zur starken Hervorhebung d. Apposition, bes. bei Deutung eines Bildes 3 17; Eph 6 17; I Tim 3 15.

2. Sen. ep. 90, 10 culmus liberos texit, sub marmore atque auro servitus habitat. Oder Bava Bathra f. 60, 2: man soll sein Haus nicht mit Kalk verputzen; aber wenn man mit dem Kalk Sand und Stroh mischt – das ist erlaubt.

3. So Sen. ep. 90, 17 virgeam cratem texuerunt manu et vili obleverunt luto. Bereschith R. I. Zum Bauen gehören 6 Dinge: Wasser, Staub, Holz, Steine, Rohr und Eisen.

nur an einen oder an eine Kategorie) in ihrem inneren Werte offenbar werden. Das drohende Futurum φανερὸν γενήσεται (vgl. 11 19) wird begründet durch den zuversichtlich ausgesprochenen eschatologischen Satz: »denn „der Tag" wird es ausweisen«. Das bloße ἡ ἡμέρα (Hbr 10 25) ohne κυρίου oder ἐκείνη oder andre Näherbestimmung zeigt, daß wir uns in fester dogmatischer Ausdrucksweise bewegen; daß die Parusie gemeint ist, versteht sich von selbst; weder die Zerstörung Jerusalems noch die Zeit überhaupt (χρόνος δίκαιον ἄνδρα δείκνυσι μόνος Soph. O. R. 608) noch die Zeit der Drangsal (Aug.) könnte durch das bloße ἡμέρα bezeichnet sein. P. hätte auch wie Röm 1 19 φανερώσει schreiben können (vgl. 4 5), aber es reizt ihn hier offenbar, mit dem Ausdruck zu wechseln: vier verschiedene Worte für dieselbe Sache bietet er auf. Davon kommt δηλώσει in dieser Bedeutung „ausweisen" (Lietzm.) (Aufdeckung eines unklaren Tatbestandes) im NT nicht vor[1]. — Der weitere Begründungssatz »erscheint er doch in Feuerglut« will erklären, wie „der Tag" im Stande sein kann, Jedermanns Werk aufzudecken. Wer als Subjekt des ὅτι-Satzes τὸ ἔργον ergänzt, gewinnt nichts als eine Tautologie zum folgenden Satz. Als Subjekt ist das nächstliegende ἡμέρα zu ergänzen, wozu als zu einem spezifisch eschatologischen Begriff ἀποκαλύπτεται sehr gut paßt. Die ἡμέρα gehört zu den noch verborgenen Dingen, auf deren „Enthüllung" die Christen warten (1 7). ἐν πυρί ist natürlich nicht instrumental zu fassen (wie es geschehen müßte, wenn τὸ ἔργον Subjekt wäre), sondern als die wesentliche Begleiterscheinung der ἀποκάλυψις τῆς ἡμέρας (I Th 4 16; II Th 1 7f.). Das Präs. ἀποκαλύπτεται, das auch in ähnlichen Sätzen wie Lk 17 30; Röm 1 18 begegnet, ist das zeitlos-dogmatische des Lehrsatzes. P. greift von der prophetisch-verkündigenden Aussage δηλώσει auf den dogmatisch-eschatologischen Lehrsatz zurück, daß „der Tag sich in Feuersglut enthüllt". Dann nimmt er den futurischen Satz wieder auf, so daß der ὅτι-Satz als Parenthese erscheint[2]. — In dem Bestreben, zu V. 13a eine möglichst genaue Parallele zu schaffen, stellt der Verf. auch hier ἑκάστου τὸ ἔργον voran; da man aber, eben wegen des Parallelismus, über den Kasus zweifelhaft bleibt (casus pendens), so stellt er ihn durch das rückweisende Objekts-Pronomen αὐτό klar (vgl. Joh 15 2) »und Jedermanns Werk, wie es beschaffen ist — das Feuer wirds erproben«. Der Satz ὁποῖόν ἐστι kann (relativisch) nähere Bestimmung zu ἔργον sein „wie immer es beschaffen sein möge" oder (als indirekter Fragesatz) von δοκιμάσει abhängen: „wird erproben, wie es beschaffen ist". Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, da die ganze Konstruktion etwas in der Schwebe liegt.

Sicher falsch ist nur die Beziehung des αὐτό auf τὸ πῦρ; es ist nicht der geringste Grund zu der Betonung: „das Feuer selbst" vorhanden (vgl. auch Krenkel p. 382 f.).

---

1. Die Konstr. Krenkels (p. 382), wonach ὅτι als Objekt v. δηλώσει abhängen soll: „der Tag wird beweisen, daß er sich im Feuer offenbart" ist platt. Die Objektlosigkeit von δηλώσει, an der Krenkel sich stößt, kann nicht befremden. Man ergänzt τὸ ἔργον ohne Weiteres, da ja eben der innere Wert des ἔργον das noch Unbekannte ist, wovon der Satz beherrscht wird.

2. Ganz kann ich die Empfindung nicht zurückdrängen, daß ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται Glosse ist, ursprünglich bestimmt, auf τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει zu folgen.

αὐτό om ℵDL vg philox sah cop arm aeth; Clem. Strom. V, 4; 26, 4 zitiert doch wohl frei: *ὁποῖον δὲ ἑκάστου τὸ ἔργον, τὸ πῦρ δοκιμάσει.* Die LA mit *αὐτό*, weil beträchtlich härter, ist ursprünglicher. Frei umgestaltet ist V. 13a bei D Ambrst *ὁ ποιήσας τοῦτο τὸ ἔργον φανερὸς γένηται (γενήσεται?).* Statt *χρυσίον — ἀργύριον* (ℵB 73 Clem) haben AD LP min *χρυσόν — ἄργυρον* — beides wird oft in den Hss. vertauscht.

Die Feuerprobe. *δοκιμάζειν* ist technischer Ausdruck; *δόκιμος* ist die vollwertige Münze, die man *δέχεσθαι* kann; Lucian Hermotim. 68: *κατὰ τοὺς ἀργυρογνώμονος διαγιγνώσκειν ἅ,τε δόκιμα καὶ ἀκίβδηλα καὶ ἃ παρακεκομμένα* . . Plut. def. or. 21 (p. 421 A): *ὥσπερ νομίσματα ξενικὰ τούτους δοκιμάσειε τοὺς λόγους.* Insbesondere wird das Feuer, der Ofen zur „Prüfung" von allerlei Material genannt, z. B. von Stahl (JSir 34 26) oder Töpferwerk (JSir 27 5), besonders von Gold und Silber (Prv 17 3; Sap 3 6; I Pt 1 7). Aber in unsrer Stelle ist die Metapher der „Feuerprobe" nach zwei Seiten besonders zugespitzt. 1) klingt noch das Bild eines Hausbrandes hinein; in einem solchen wird alles Unsolide und Wertlose vernichtet, also eine „Feuerprobe" ganz besonderer Art; 2) ist das Bild insofern eigentümlich nuanciert, als auch das Endgericht mit Feuer ausgestattet ist. Es sind hier also eigentlich 3 Bilder in einander geflochten, und darin liegt die Schwierigkeit der Stelle. Fragen wir nämlich: wie kann das apostolische „Werk" einer „Feuerprobe" unterzogen werden, so würden wir zunächst sagen, es stecke darin ein Gleichnis folgenden Inhalts: Wie Gold und Silber eine Probe durchs Feuer bestehen müssen, wie insbesondere die Solidität eines Hauses sich bei einem Brande bewähren wird, so wird der Wert des apostolischen „Werkes" sich herausstellen, wenn es von dem Richter einer Prüfung unterzogen wird. Vielleicht fahren wir fort: vor seinen Augen wird alles Minderwertige sich verflüchtigen, es kann nicht „bestehen" vor ihm. Aber diese Ausführung des Gleichnis-Gedankens hat den Vernichtungsprozeß irgendwie vergeistigt, während doch der Schriftsteller sagt, daß das Werk durch Feuer vernichtet oder dem Feuer Widerstand leisten wird. Das ist nun für uns unvorstellbar; wir könnten uns allenfalls denken, daß die Personen selber vom Feuer verzehrt werden sollen — aber das gerade soll ja nach V. 15 nicht stattfinden. Zur Erklärung könnte man sagen, daß P. hier an einer etwas künstlichen Häufung von Metaphern gescheitert sei; aber alles ist damit nicht gesagt; er ist hier von gewissen apokalyptischen Überlieferungen abhängig, die nicht mehr ganz zu dem geistigen Gehalt passen, den sie decken sollen (s. S. 83).

V. 14. 15 Auch hier begegnet uns die Lohnvorstellung, wie V. 8; es ist kein Anlaß, sie abzuschwächen, indem man übersetzt: so empfängt er darin seinen Lohn; P. rechnet mit Sicherheit auf eine besondere Belohnung für den Missionar. Eine andere Frage ist, ob das *ζημιοῦσθαι* bloß darin besteht, daß das von ihm geschaffene Werk, also sein Besitz, zu Grunde geht oder daß er keinen Lohn empfängt. Das Letztere würde wohl kaum so ausgedrückt werden können; nach Mk 8 36 (*ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν*); Phl 3 8 handelt es sich nicht bloß um entgangenen Gewinn, sondern um Verlust eines Besitzes. Unrichtig ist auch die Auslegung, er werde „nach einiger Strafe (*ζημ.* = *ὡς διὰ πυρός*) gerettet werden". Denn der Verf. stellt ja in den schärfsten Gegensatz, was in bezug auf sein Werk und was ihm persönlich (*αὐτός δέ*) geschieht. Mit *σωθήσεται* (bem. das dreimalige reimartige *-ήσεται*) ist hier mehr das Negative (er wird davon kommen) gemeint, als das Positive, daß er an Seligkeit und Reich Gottes teil haben wird. Aber freilich, P. urteilt hier bedeutend gemäßigter als z. B. Gal 1 8f., wo er den Fluch auf die Irrlehrer herabruft; er scheint hier den guten Willen, die ehrliche Überzeugung und die Ungefährlichkeit der Verkündigung der hier gemeinten Gegner noch anzuerkennen; wie viel schärfer lautet schon V. 17, dann gar 16 22 und

II Kor 10—13! Aber er kann sich doch nicht versagen, das *σωθήσεται* noch etwas einzuschränken; nicht mit Glanz und Glorie, nicht — um einen paulinischen Ausdruck zu gebrauchen — *καυχώμενος* wird er gerettet werden, sondern *ὡς διὰ πυρός*, d. h. hier nicht nur „mit genauer Not“, wie in manchen sprichwörtlichen Wendungen[1], sondern es ist ganz ernst gemeint: er muß wirklich durchs Feuer hindurch, er wird die volle *θλῖψις καὶ στενοχωρία* zu kosten bekommen, die dem Sünder gedroht ist (Röm 2 9), und wenn er gerettet ist, wird man es ihm anmerken, was er durchgemacht hat — es soll gesagt sein, daß seine Rettung an einem Haare gehangen hat und daß er am Rande des Verderbens schwebte. Sein Gegenpart (so darf man wohl ergänzen), wird von dem Feuer nichts zu spüren bekommen, wie Ps Sal 15 4ff. sagt: *ὁ ποιῶν ταῦτα . . φλὸξ πυρὸς καὶ ὀργὴ ἀδίκων* (gegen die Gottlosen) *οὐχ ἅψεται αὐτοῦ, ὅταν ἐξέλθῃ ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ προσώπου κυρίου . . ὅτι τὸ σημεῖον τ. θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν*; oder Jes 43 2 *ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρὸς οὐ μὴ κατακαυθῇς, φλὸξ οὐ κατακαύσει σε.* So schließt die schroffe drohende Erörterung doch schließlich noch einigermaßen in versöhnlichem und anerkennendem Ton, um sich freilich alsbald zu neuer, doppelter Schärfe zu erheben.

Zur seltenen Form *κατακαήσεται* vgl. Win.-Schm. § 13, 9 Anm. 9. — *μένειν* „von des Feuersgluten nicht verzehrt werden“, wie 15 6 „am Leben bleiben“.

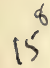
Das Bild vom Feuergericht ist uraltes apokalyptisches Gut. Zwar mögen dem P. hier auch noch besonders die Maleachi-Stellen vorgeschwebt haben, die um ihrer mannigfachen Wort-Parallelen zitiert zu werden pflegen; 3 1ff.: *ἥξει εἰς τ. ναὸν αὐτοῦ κύριος . . εἰςπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου . . καθιεῖται χωνεύων κ. καθαρίζων ὡς τὸ ἀργύριον κ. ὡς τ. χρυσίον . .* 4 1 *ἡμέρα ἔρχεται ὡς κλίβανος καὶ φλέξει αὐτούς καὶ ἔσονται . . καλάμη . .* Aber der Ap. bedurfte nicht dieser besonderen Anleitung. Daß das Endgericht mit Feuer abgehalten werden wird, das ist ein ihm auch sonst feststehender Gedanke (vgl. II Th 1 8), der auch von Johannes dem Täufer (Mt 3 10—12) vorausgesetzt wird und in den mannigfachsten Formen der altt. Prophetie zu Grunde liegt; vgl. Greßmann, Eschatologie S. 35: „Wir dürfen sagen, daß im Volke von alters her noch zur Zeit Jesajas die Ansicht herrschte, die ihres poetischen Gewandes entkleidet, so lauten würde: Jahve vernichtet oder wird seine Gegner vernichten durch Feuer, sei es durch einen Schwefelbach oder Vulkan (Jes 31 9)“. Hier ist nun überall der Gedanke, daß die Gottlosen durch das Feuer vernichtet werden sollen. Aber das Eigentümliche unsrer Stelle ist, daß „das Werk“ vernichtet, die Person aber gerettet werden soll. Hier liegt die Offenb 14 13 (*τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ᾽ αὐτῶν*) bezeugte pers. Vorstellung zu Grunde, in der „die Werke“ des Menschen hypostasiert werden; sie geleiten die Seele auf dem Wege ins Jenseits (Böklen, jüd.-chr. u. pars. Eschatol. S. 40) vgl. IV Esra 7 35: et opus subsequetur; Bar 4 12 *ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἡ δικαιούνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ* Jes 58 9; Tract. Sota f. 3b: wer ein gutes Werk in dieser Welt ausübt, dem schreitet es in jener Welt voran; Apok. Pauli ed. Tisch. p. 47 *ἡνίκα ἄν τις τελευτήσῃ, ἔμπροσθεν τρέχουσιν αἱ πράξεις αὐτοῦ* (andre Stellen bei Böklen S. 42 ff.). Vielleicht erklärt sich aus solchen Anschauungen die Vorstellung des P., daß „das Werk“ eines Apostels als ein von seinem Urheber abgetrenntes selbständiges Wesen durch das Gerichtsfeuer hindurch gehen muß. Aber noch in einem andern Punkte zeigt sich eine Verwandtschaft der paulinischen Anschauung mit apoka-

1. Strabo III p. 265 C *αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας*. Eur. Androm. 487 *διὰ γὰρ πυρὸς ἦλθ᾽*. Electr. 1182 *διὰ πυρὸς ἔμολον*. Liv. 20, 35 prope ambustus evaserat. Am 4 11: *ὡς δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός*; Sach 3 2; Ps 65 12; Jud 23: *οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες*.

lyptischen Vorstellungen des Parsismus (vgl. Böklen, S. 119; Bousset, Rel. d. Jud.[2] S. 579 nach Bundehesch 30, 17 ff. 31 f.): beim Weltende entsteht durch das Herabfallen eines meteorartigen Gegenstandes auf der Erde ein feuriger Metallstrom. Dann müssen alle Menschen durch das geschmolzene Metall hindurch gehen und rein werden; wenn einer gerecht ist, dann erscheint es ihm, als ob er durch warme Milch hindurch gehe, ist er aber böse, so scheint es ihm, daß er durch geschmolzenes Metall hindurch gehe. Ähnliche Gedanken in den Sibyllinen II, 196—199; 238—240; 252 f.: alle werden durch den brennenden Strom und das unauslöschliche Feuer hindurch gehen; die Gerechten (v. 315—317) werden Engel durch die brennende Flut entrücken.; vgl. auch die *πύρωσις* I Pt 4 12 und Did. 16: *καὶ ἥξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας*. Von diesen Vorstellungen aus läßt sich der Gedanke des Paulus einigermaßen begreifen. — Vgl. noch Test. Abr. (Text and Studies II 293, 10 ff.): Der Engel Pyruel *δοκιμάζει τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρός· καὶ εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαύσει τὸ πῦρ, εὐθὺς λαμβάνει αὐτὸν ὁ ἄγγελος τῆς κρίσεως καὶ ἀποφέρει αὐτὸν εἰς τὸν τόπον τῶν ἁμαρτωλῶν, πικρότατον κολαστήριον· εἴ τινος δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ἅψηται αὐτοῦ, οὗτος δικαιοῦται*. Aber es ist die Frage, ob wir es nicht mit einem christlichen Werk zu tun haben s. Schürer III[4], 338. Wäre dies eine vorpaulinische jüdische Apokalypse, so wäre hier eine wörtliche Anlehnung des P. zu konstatieren, die doch einzigartig dastünde. Wie die kathol. Lehre vom Fegefeuer mit diesen Anschauungen und spez. mit unsrer Stelle zusammenhängt, darüber vgl. den Art. „Fegefeuer" RE.[3] V, 788 ff.

I 3 c) Letzte, eindringliche Warnung V. 16. 17. Der Ton, der sich in V. 10—15 schon erheblich gesteigert hatte, erfährt hier eine neue Verschärfung; in der Form der Anrede an die Gemeinde wird in Wahrheit der (Führer der) Gegner mit einer ernsten Drohung bedacht. Aber auch die Gemeinde wird zur Wahrung ihrer „Heiligkeit" ermahnt:

V. 16 »Wißt ihr nicht«, so appelliert der Apostel (wie 6 15) an ihr Selbstbewußtsein, »daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnet«? Es muß ein Gedanke der ersten Verkündigung gewesen sein, an den der Ap. hier erinnert (vgl. 6 9)[1]. Es scheint ein fester Bestandteil der jüdischen Eschatologie gewesen zu sein, daß Gott in der Endzeit einen neuen, herrlichen, vollkommenen Tempel errichten wird, in dem er wohnen kann[2]. Auch diese Weissagung betrachtet das Urchristentum als bereits erfüllt. Da es nun aber ein offenbar von Anfang an urchristlicher Gedanke ist, daß ein „mit Händen gebauter Tempel" für die Endzeit unmöglich ist (vgl. Apg 7 48; Mk 14 58; Offb 21 22), so wird die Weissagung spiritualisiert: die Gemeinde selber, dieser *οἶκος πνευματικός* (I Pt 2 5), ist der verheißene Tempel der Endzeit. Auf diese ihre Würde soll die Gemeinde sich besinnen. Insbesondere wird sie noch daran erinnert, daß der Geist Gottes in ihnen wohnet. P. hätte auch, wie 14 25 der Heide, sagen können: Gott wohnt in ihnen. Aber er vermeidet diese allzu starke Hineinziehung Gottes selbst; wie nach jüdischer Anschauung die Schekinah (*δόξα* Offb 14 8) im Tempel wohnt, so erscheint hier der Geist Gottes als der Vertreter oder, wie Philo sagen würde, als die *δύναμις* Gottes, durch die er gegenwärtig wirkt.



1. Die Formel *οὐκ οἴδατε* gehört ebenso wie *μὴ γένοιτο, τί οὖν* u. a. dialektische Wendungen zu den in der Diatribe geläufigen, vgl. bes. Epiktet (Heinrici).

2. Jes 28 16 f.; Hen 91 13; Jubil 1 17: „Und ich werde mein Heiligtum in ihrer Mitte erbauen und mit ihnen wohnen und werde ihnen ihr Gott sein, und sie werden mir mein Volk sein in Wahrheit und Gerechtigkeit".

Auffällig ist, daß P., nachdem er soeben erst (3 1ff.) den Korr. den Geistesbesitz so gut wie abgesprochen hat, hier schon wieder an das Bewußtsein dieses Besitzes appelliert. Ferner ist bemerkenswert, daß hier die ganze Gemeinde als Wohnsitz des Geistes Gottes erscheint, dagegen 6 19 der einzelne Christ. Vor allem aber klingt es höchst seltsam, daß P. sagt: wisset ihr nicht . ., daß der Geist Gottes in euch wohnet? Daß er diese elementare Tatsache ihnen überhaupt in Erinnerung rufen muß, ja daß er sie überhaupt als einen Gegenstand des Wissens wie andere Lehrgedanken behandelt, das ist sehr merkwürdig. Alle diese Gründe, sodann die Gesamtempfindung, daß der Satz *καὶ τὸ πνεῦμα τ. θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* zu langatmig nachschleppt in diesem Gefüge kurzer Sätze, legen die Vermutung nahe, daß diese Worte Glosse seien. – Die Umstellung von BP 17 37 46 *ἐν ὑμῖν οἰκεῖ* muß rhetorische Gründe haben, die wir nicht erkennen können. – Trotz des Fehlens des Artikels vor *ναός* (Win.-Schm. § 19, 4; Blaß § 46, 9: Nachwirkung des hebr. stat. constr.) muß man »der Tempel Gottes« oder »Gottes Tempel« übersetzen, da es sich nur um den einen Tempel der Endzeit handelt; es gibt nicht so viele Tempel Gottes, als es Einzelgemeinden gibt, sondern in den Einzelgemeinden ist die Gesamtgemeinde, der Tempel Gottes, gegenwärtig.

V. 17 redet weiter zur Gemeinde, aber mit einem vernichtenden Seitenblick auf einen *τίς*, der, wie der reale hypothetische Fall (*εἰ* mit Ind.) zeigt, wirklich etwas der Tempelschändung Ähnliches verübt: Sehr wirkungsvoll die Figur der Antanaklasis (*φθείρει, φθερεῖ*) – wie zwei Wellenköpfe stoßen hier Vordersatz und Nachsatz zusammen; das Wortspiel können wir nicht nachahmen, das in der Wiederholung von *φθείρειν* liegt. Im Vordersatz wäre »zu Grunde richten« zu viel gesagt und ginge überhaupt über Menschenkraft – es handelt sich um ein ideales detrimentum: wie man *φθ.* von Zerrüttung eines Haushalts (Xen. Mem. I 5, 3: *τ. οἶκον τ. ἑαυτοῦ φθ. καὶ τ. σῶμα κ. τ. ψυχὴν*) oder von dem Nichthalten der Gesetze (Plato leg. 12, p. 958 C: *ὡς ὅλην τὴν πόλιν καὶ νόμους φθείρων θανάτῳ ζημιούσθω*) oder von der Schändung einer Jungfrau (Eur. Mel. fr. 489 Nauck) oder von der Verderbnis der Sitten (I Kor 15 33; Offb 19 2) braucht – so würde das *φθείρειν* eines Tempels nicht in seiner Demolierung, sondern darin bestehen, daß man ihn entweiht. Dies aber ist der rechte Gegensatz zu dem *ἅγιός ἐστιν* in der zweiten Hälfte des Verses[1]. Im Nachsatz dagegen bedeutet *φθερεῖ* die definitive, körperliche Vernichtung des Ruchlosen durch ein Zorngericht Gottes (Jer 13 9: *φθερῶ τὴν ὕβριν Ἰούδα*). Härter kann das Wirken eines Lehrers nicht beurteilt werden, als es hier geschieht; kein Zweifel, daß es nicht auf Apollos geht, sondern auf Eindringlinge, wie P. sie II Kor 11 3 im Auge hat. P. muß die Reinheit und Heiligkeit der Gemeinde gefährdet geglaubt haben; darum ruft er sie indirekt zur Abwehr auf, in dem er sie (in Form einer Begründung für die Ausdrücke *φθείρει, φθερεῖ*) an ihren Grundcharakter „Heiligkeit" erinnert. „Heilig", „als Gottes Wohnung unverletzlich" – hier schlägt die allgemeine religionsgeschichtliche Vorstellung eines „Tabu" durch – wer sich am Gottestempel vergreift, ist dem Untergange geweiht. – Der Relativsatz macht noch einmal in sehr nachdrücklicher Weise

1. Nach Grimm „corrumpebatur s. perdebatur e Judaeorum opinione templum jam tum, quum quis aliquid in eo inquinaret aut vel levissime violaret, aut ejus custodes officia neglegerent". Deyling Observv. II, 505 ff. *φθείρειν* entspräche also einem rabbin. term. techn.?

die Anwendung auf die Korr.: euch gilt das, ihr seid es, also zieht daraus die Folgerungen[1].

Daß in V. 16. 17 (gegenüber V. 10–15) eine erneute Verschärfung des Tons vorliegt, ist nicht zu leugnen. Dort wird immer noch die Rettung des schlechten Arbeiters angenommen, hier aber dem Tempelschänder der Untergang gedroht! Daß P. hier nicht rein akademisch redet, sondern bestimmte Gefahren, bestimmte Personen im Auge hat, ist klar. Wer ist gemeint? Hier ist Lütgerts Auffassung besonders bestechend, wonach P. auf antinomistische, libertinistische Gnostiker ziele. Ob dies wirklich die Christus-Partei ist, sei dahin gestellt; daß es sich hier nicht nur um eine theoretische Überschätzung der Weisheit, nicht nur um persönliche Eifersüchteleien handelt, sondern um schwere sittliche Gefahren, ist klar. Das Stück erinnert am meisten an II Kor $6_{16}-7_{1}$ und gehört etwa mit 6_{12-20} und 10_{1-22} zusammen. Es steht die „Heiligkeit" der Gemeinde in Frage. Das Problem ist nun, ob etwa auch diese Dinge mit der Apollos- oder Kephas-Partei zusammenzubringen sind. Jedenfalls ist bemerkenswert, daß P. von der ernsten Bedrohung des Tempelschänders unvermittelt zurücklenkt zu dem Thema von der Überschätzung der Weisheit. Und es fragt sich demnach, ob die Weisheitsverehrer, die wir zunächst in der Apollos-Partei suchen müssen, etwa auch mit den Libertinern und Gnostikern von 6_{12} und 8_{1} zu identifizieren sind.

I 3 d) Schlußwort über die Weisheit und falsche Vergötterung der Lehrer V. 18–23. Paulus wendet sich hier zu den Gedanken von 1_{18-25} zurück, und rundet damit die ganze prinzipielle Erörterung über das Parteiwesen ab. **V. 18** Die eindringlichen Worte »Niemand möge sich selbst verführen[2]« bedeuten mehr als eine Warnung vor ungenügender Selbsterkenntnis (Krenkel); sie fordern, man solle nicht durch ein falsches Ideal sich selbst auf einen Irrweg locken, der nicht ans Ziel führt. Dies Ideal lautet, wie sich aus dem Folgenden ergibt: weise sein wollen! »Wenn Jemand „weise" sein will unter euch«; *δοκεῖ* besagt nicht, daß Jemand (anderen) für weise gilt – denn daran kann er ja nichts ändern – sondern daß er weise zu sein meint; aber es liegt auch darin, daß er den Anspruch erhebt, daß dies anerkannt werde (vgl. 7_{40}), ja es geht sogar in die Bedeutung „wollen" über (11_{16}). Hier besagt es fast dasselbe, wie *ἔκρινα* 2_{2}: daran erinnert auch *ἐν ὑμῖν*; dies ist nicht Ersatz für *ὑμῶν* (sonst müßte es näher

---

1. Formell vgl. I Tim 3_{15}, nur bem. an unsrer Stelle die wohl ganz vereinzelt dastehende Attraktion des Numerus! Das *οἵτινες* an Stelle eines *οἵ* wäre nach Blaß § 50, 1 für *καὶ τοιοῦτοι* gesetzt (vgl. 6_{11}); dennoch bezöge es sich auf *ἅγιος* zurück (Hofm.): solche Leute seid ihr! Das wäre möglich, und daraus könnte sich der Plural erklären. Dann wäre also hier mit Bewußtsein eine andere Gleichung gesetzt als in V. 16. Aber ganz klar ist die Sache nicht. Krenkel (p. 383 f.) will helfen, indem er *οἵτινες* ꝛc. als Vordersatz zu folgendem zieht: „Was für Leute ihr seid – darüber täusche sich Niemand". Aber damit ist die Bedeutung des folgenden Satzes, besonders die von *ἐξαπατάτω* verkannt. Die Lateiner übersetzen sämtlich quod estis vos, als ob *ὅ, τι* dastünde, beziehen also das Relativ nicht auf *ἅγιος* sondern auf *ναός*, und dies bleibt immer doch das Nächstliegende. In jedem Fall ist bemerkenswert, wie P. dies kleine Satzgebilde V. 16 f. durch Rückkehr zum Anfangsgedanken, der mit besonderem Nachdruck wiederholt wird, abrundet. – Statt *φθερεῖ* haben $D^{gr} G^{gr}$ LP 47 am *φθείρει* und statt *τοῦτον* haben ADG 39 106 peš herakl arm *αὐτόν* – das ist matter als das rhetorisch effektvolle *φθερεῖ τοῦτον*, aber kann trotzdem ursprünglich sein. Eine Entscheidung wage ich nicht.

2. *ἐξαπατᾶν* im NT nur i. d. paulinischen Literatur Röm 7_{11}; 16_{18}; II Kor 11_{3}; II Th 2_{3}; I Tim 2_{14}. Die LA von dg am tol Pel Sedul vos statt *ἑαυτόν* verdient ebenso wenig Berücksichtigung wie die Auffüllung nach Eph 5_{6}: *κενοῖς λόγοις* (D 23^{mg} 73 118).

bei τις stehen), sondern bezeichnet den Kreis, innerhalb dessen, nach dessen Urteil Jemand weise sein will. Wenn man ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ zum Vordersatz zieht (Schm., Bchm.), so ergibt sich eine schon stilistisch unerfreuliche Dublette zu ἐν ὑμῖν; daß P. von sich aus hinzufüge: „scil. ἐν τῷ αἰῶνι", das wäre zu knapp ausgedrückt, als daß man es verstehen könnte; es ist aber auch sachlich falsch: denn das Urteil einer christlichen Gemeinde ohne weiteres mit dem »dieser Welt« gleich zu setzen, wäre eine harte Beurteilung. Nein, mit ἐν τ. αἰ. τ. beginnt höchst energisch — in scharfer Antithese — der Nachsatz; P. will sagen: wer unter euch, d. h. unter Christen, als weise anerkannt werden will, der kann das nur erreichen, wenn er ein Opfer bringt: »der muß nach dem Urteil dieser Welt ein Tor werden« — dann kann er ein „Weiser" im wahren und höchsten Sinne, ein Weiser in den Augen nicht nur der Gemeinde sondern Gottes »werden«. *μωρὸς γινέσθω* beschreibt einen Willensakt: er muß sich zu der Torheit des Kreuzes bekennen und damit den Ruf der *μωρία* auf sich nehmen; dagegen beschreibt *σοφὸς γένηται* ein Ergebnis, das ohne Willensbetätigung vor sich geht: er hat sein Ziel erreicht, er ist ein wirklich Weiser geworden. Daß P. hier schon an das Urteil Gottes denkt, ergibt sich daraus, daß unvermittelt eine Begründung e contrario folgt:

V. 19 »Denn«, sollte Jemand in seinem *δοκεῖν σοφὸς εἶναι* darauf verfallen, »die Weisheit dieser Welt« zu erstreben, so lasse er sich sagen: sie »ist Torheit bei Gott«, d. h. nach seinem Urteil vgl. Röm 2 13 *δίκαιοι παρὰ θεῷ*, ein gut klass. Gebrauch von *παρά* (Blaß § 43, 6). Dafür ein Schriftbeweis, zunächst Job 5 13, wo Gott beschrieben wird als der, »der die Weisen in ihrer Schlauheit«, d. h. gerade da wo sie am schlauesten zu sein meinen, »fängt« — es schwebt das Bild einer Jagd oder eines Wettspiels vor, wobei Gott überlegen bleibt; gerade in dem Augenblick, da die Weisen durch einen besonderen Kniff ihm entgehen wollen, packt er sie; LXX hat hier *καταλαμβάνων* wie Phl 3 12; *δρασσόμενος* ein plastisch-sinnlicher Ausdruck (*δράξ*: eine Hand voll): mit der Hand ergreifen (Lev 5 12; Num 5 26); auch *πανουργίᾳ* statt des *φρονήσει* der LXX ist derber[1].

V. 20 Wie öfters (vgl. Röm 15 10) wird das nächste Zitat mit *καὶ πάλιν* eingeführt. Dies entspricht dem aram. וְתוּב und hat schon mehr die Bedeutung „ferner" (vgl. Levy, Lex. II, p. 532). Die Stelle Ps 94 11 redet im Urtext und LXX davon, daß »der Herr die Gedanken der Menschen kennt, daß sie nichtig sind«; P. bietet statt dessen: die Gedanken der Weisen; *διαλογισμοί* wie Röm 1 21 speziell von den Gedanken der Philosophie; *μάταιος* nichtig, inhaltsleer, wertlos.

Die Abweichung des P. von der LXX in dem Psalm-Zitat kann Gedächtnisfehler sein: Paulus hätte sich gewöhnt, das Wort in dieser Form zu zitieren und sei sich der Abweichung nicht mehr bewußt gewesen. Man kann aber auch an eine interpretierende Einschränkung des *ἀνθρώπων* durch *σοφῶν* denken; solche Abweichungen finden sich ja im Targum massenhaft (vgl. Vollmer, S. 43). Bei dem Hiob-Zitat kommt

1. Plato Menex. 247 A: *πᾶσα τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία, φαίνεται.*

man nicht aus mit der Annahme, daß P. auf das Hebr. zurückgegriffen habe – denn man sieht nicht ein, inwiefern לֹכֵד besser = δρασσόμενος als = καταλαμβάνων, während allerdings עָרְמָה besser mit πανουργία als mit φρόνησις wiedergegeben ist. Aber da P. auch Röm 11 35 in einem Hiob-Zitat stark von LXX abweicht, so nimmt man heute wohl mit Recht an (s. Vollmer, S. 22 f.), daß unsre LXX-Übersetzung des Hiob dem P. nicht vorgelegen habe, sondern eine andere. – Selbstverständlich ist die LA einiger Minuskeln (3 17 u. a.) und Väter zu verwerfen, die statt σοφῶν nach LXX ἀνθρώπων wieder einsetzen. – Die Weglassung des Artikels vor θεῷ in V. 19 durch C DG Clem ist schwer zu beurteilen vgl. das Material bei B. Weiß, Textkr. p. 72.

V. 21 ff. »Daher prahle Niemand mit Menschen«. Es ist müssig, zu fragen, ob das ὥστε (mit Imper. wie 4 5; 10 12; Phl 2 12 vgl. Blaß § 69, 3) aus dem ganzen Abschnitt V. 10 – 20 oder aus V. 5 – 20 folgert, oder nur an das unmittelbar Vorhergehende anknüpft. Man empfinde, wie P. hier unter die ganze bisherige Erörterung einen Strich zieht und mit neuem Ansatz die Schlußfolgerung macht; da er zuletzt noch einmal an den beherrschenden Grundgedanken des ganzen Teils (von 1 18 an) erinnert hat, so genügt es, ihn auf diese letzte Zusammenfassung zurückblicken zu lassen. Man muß den unausgesprochenen Zwischengedanken mitfühlen, daß all jener Vergötterung der Parteihäupter im letzten Grunde eine falsche Schätzung der „Weisheit“ zu Grunde liege. καυχᾶσθαι hat hier recht eigentlich die Bedeutung: „stolz sein auf etwas und dies auch in andre verletzender Weise prahlend aussprechen“. Wer sich noch an 1 31 erinnert, wird schon in ἐν ἀνθρώποις einen Tadel fühlen – aber die eigentliche und endgültige Zurückweisung folgt erst. Freilich muß man wieder einen unentbehrlichen Zwischengedanken ergänzen – P. denkt schneller als er diktieren kann – nämlich: jenes Rühmen und Prahlen, wobei die Apollos- (oder Kephas-)Verehrer sich stolz über andere Gemeindeglieder zu erheben pflegen, ist in Wahrheit ein knechtisches Sicherniedrigen[1]. Sie machen zu viel Aufhebens von den Lehrern, als ob ein Christen-Mensch dadurch an Wert gewinnen könnte, daß er als Schüler eines großen Meisters erfunden wird. Solche Vergötterung der Lehrer ist ihrer nicht würdig. Sachlich scheint P. hier zunächst nur den Gedanken aus V. 5 zu wiederholen: die Lehrer sind um euretwillen da, nicht ihr um der Lehrer willen, zum Kultus ihrer Personen. Und hierbei wird nun außer P. und Apollos auch Kephas genannt, vielleicht, weil inzwischen auch von dessen Anhängern die Rede war. Aber dieser Gedanke aus V. 5 ist jetzt eingegliedert in einen großartigen Ideenzug, in dem sich P., wie es auch sonst

---

1. Lütgert: πάντα ὑμῶν sei konzedierend aus dem Sinne der pneumatisch-gnostischen Christus-Partei. „Eben darum, daß ihnen alles gehört, rühmen sie sich, alles ist euer, das ist die Freiheit, deren die Gemeinde sich rühmt, und darum rühmt sie sich auch der Menschen, die ihr gehören, ihrer Lehrer. Also hat der Satz: alles ist euer, den Sinn eines Zugeständnisses, und die Überwindung des Rühmens an Menschen soll nicht in diesem Satz liegen, sondern erst in dem Satz: Ihr aber seid Christi. Der erste Satz müßte also eigentlich ein μέν haben, was aber im NT oft ausfällt (Blaß § 77, 12).“ Mir scheint unmöglich, daß P. die so begeistert ausgesprochene Schilderung der christlichen Herrschaft über die Welt nur als eine Konzession, aus dem Sinne der Gegner, gemeint habe. Wenn irgendwo, so redet hier er selber, seine eigenste Überzeugung ist dies; und die geistreiche überraschende Wendung, die er in V. 21 vollzieht (das καυχᾶσθαι in Wahrheit eine Selbsterniedrigung), ist so recht eigentlich seine schriftstellerische Art.

seine Art ist, weit über den kleinlichen Anlaß hinaus auf die Höhe einer umfassenden Betrachtung schwingt: mit begeisterten Worten preist er die Freiheit des Christen, dem alles, nicht nur seine Lehrer, sondern schlechtweg alles dienen muß — mag er sich also für zu gut halten, sich in so erbärmlichen Streitigkeiten zu erniedrigen!

»Alles ist euer
Sei es Paulus, sei es Apollos, sei es Kephas,
Seis Welt, seis Leben oder Tod,
Seis Gegenwärtiges oder Zukünftiges;
Alles ist euer
Ihr aber seid Christo untertan, wie Christus Gott.«

Man muß sich den Aufbau dieser Zeilen vergegenwärtigen, ihren Rhythmus fühlen, vor allem die Geschlossenheit der Satzgruppe, die mit *πάντα ὑμῶν* anhebt und ausklingt, so daß die darauf folgende letzte Zeile auch formell eine überschießende und neue Töne anschlagende Coda ist. Der dreigliedrigen 2. Zeile entspricht die 3.; um dieser rhythmischen Korrespondenz willen ist das Paar „Leben und Tod" nach vorne hin durch ein drittes Glied erweitert. Dann tritt in der 4. Zeile ein Decrescendo (2 Glieder) ein bis zur kurzen Schlußzeile hin. Die beiden Paare „Leben und Tod", „Gegenwärtiges und Zukünftiges"[1] begegnen in ähnlichem Zusammenhange Röm 8 38; und was hier *κόσμος* heißt, ist dort in *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ* (*οὔτε δύναμεις*), *οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα* auseinander gelegt. Denn *κόσμος* ist hier nicht etwa das seelenlos gedachte kosmische Systema, sondern die unbegrenzte Fülle aller lebendigen Wesen, Menschen und Engel (vgl. 4 9). Während das Bekenntnis Röm 8 hervorhebt, daß keine Kreatur die Vollendung des Heils dazwischentretend hindern kann, ist der Gedanke hier — dem Zusammenhange entsprechend — so geformt, daß alle Wesen und Schicksale die Christen nicht beherrschen können, sondern ihr (geistiger) Besitz sind und ihnen dienen müssen. — Zur Erläuterung dieses Gedankens genügt nicht bloß die Parallele Röm 8 28 *ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* — obwohl hiermit etwas sehr Wesentliches angegeben ist; alle Erlebnisse sollen den Erwählten zur religiösen, ethischen Förderung verhelfen. Auch Röm 14 7f.; Phl 1 21, wonach auch der Tod nicht im Stande ist, den Gläubigen von Christus loszureißen, genügt noch nicht zur vollen Erläuterung. Denn hierbei kommt die Nuance der „Herrschaft" über die Welt noch nicht zur Geltung. Dieser Gedanke des P. hat zwei Wurzeln, eine jüdische und eine griechische. Die jüdische Weissagung, klassisch formuliert im B. Daniel, verheißt dem Volke der Endzeit die Herrschaft über die Welt (Röm 4 13; IV Esra 6 59), eine ewige *βασιλεία* oder, wie es außerhalb des B. Daniel ausgedrückt ist, die Teilnahme an der *βασιλεία τ. θεοῦ*; sie sollen mit Gott gemeinsam über die Welt herrschen (vgl. 6 1ff.; Röm 8 17; II Tim 2 12; Offenb 20 4–6). Daß Gott in der Endzeit seinen Erwählten die ganze Welt schenken wird, das klingt noch in Röm 8 32 nach (*τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται*); daß auch in Korinth dieser Gedanke bekannt war, sehen wir 4 8 s. d. Erkl. Von hier aus ist es zu einem Teil zu verstehen, wenn P. sagt: *πάντα ὑμῶν*, sei es, daß er die Christen als die zur zukünftigen Herrschaft

---

1. Mit Recht verweist Hnr. darauf, daß derartige Enumerationen in der stoischen Diatribe mehrfach vorkommen, z. B. Epikt. I 11, 33: *καὶ ἁπλῶς οὔτε θάνατος οὔτε φυγὴ οὔτε πόνος οὔτε ἄλλο τι τῶν τοιούτων αἴτιόν ἐστι τοῦ πράττειν τι ἢ μὴ πράττειν ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπολήψεις καὶ δόγματα*; vgl. auch Mk Aurel. II, 11: *θάνατος δέ γε καὶ ζωή, δόξα καὶ ἀδοξία, πόνος καὶ ἡδονή, πλοῦτος καὶ πενία, πάντα ταῦτα ἐπίσης συμβαίνει ἀνθρώπων τοῖς τε ἀγαθοῖς καὶ τοῖς κακοῖς.* Philo vita Mos. II, § 16: *ἃ δὲ μὴ λιμὸς ἢ λοιμὸς ἢ πόλεμος ἢ βασιλεὺς ἢ τύραννος ἢ ψυχῆς ἢ σώματος ἢ παθῶν ἢ κακιῶν ἐπανάστασις ἢ τι ἄλλο θεήλατον ἢ ἀνθρώπειον κακὸν ἔλυσε, πῶς οὐ περιμάχητα καὶ παντὸς λόγου κρείττονα καθέστηκεν;* Das ist kein Zufall, denn auch die Stimmung ist hier eine ähnliche.

Berufenen in antezipierender Weise als die idealen Herren der Welt betrachtet, sei es, daß er (wie Offenb 1 9) annimmt, jene *βασιλεία* sei schon verwirklicht. Aber wie wir 4 8 zur Erklärung außer jener jüdisch-apokalyptischen Erwartung auch auf eine griechische Gedankenreihe werden zurückgreifen müssen, so auch hier, nämlich auf den weitverbreiteten stoischen Gedanken („Gemeinplatz" pflegt man zu sagen), daß der Weise der allein Freie und Herr aller Dinge sei (Vgl. meinen Vortrag: Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Ap. P.): Diog. Laërt. VII, 125 *τῶν σοφῶν τὰ πάντα εἶναι.* Seneca macht diesen Gedanken zum Thema einer längeren Diatribe de benef. VII 2, 5; 3, 2: unus est sapiens, cuius omnia sunt, nec ex difficili tuenda . . .; quemadmodum di immortales regnum inermes regunt . . ita hic officia sua, quamvis latissime pateant, sine tumultu obit et omne humanum genus potentissimus eius optimusque infra se videt. § 3: ingentis spiritus est, cum orientem occidentemque lustraveris animo, quo etiam remota et solitudinibus interclusa penetrantur, cum tot animalia, tantam copiam rerum, quas natura beatissimo fundit, adspexeris, emittere hanc dei vocem: haec omnia mea sunt. Sic fit, ut nihil cupiat, quia nihil est extra omnia. 10, 6: ego regnum sapientiae novi, magnum, securum; ego sic omnia habeo, ut omnium sit. 8, 1: Ergo cum animum sapientis intuemur potentem omnium et per omnia dimissum, omnia illius esse dicimus .. de brev. vitae (dial. 10) 15, 5: omnia illi saecula ut deo serviunt. Cic. de fin. III, 75: recte eius omnia dicentur, qui scit uti solus omnibus recte solus liber nec dominationi cuiusquam parens nec oboediens cupiditati, recte invictus, cuius etiamsi corpus constringatur, animo tamen vincula inici nulla possint . . . Philo de plant. Noe § 69 *πάντα τ. σπουδαίου εἶναι* . . Häufig tritt der Gedanke in Form des folgenden Syllogismus auf: *τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τῶν φίλων· πάντ' ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν* (Diog. Laërt. VI, 2) vgl. Philo vita Mos. I, § 156 f. *εἰ γὰρ κατὰ τ. προοιμίαν „κοινὰ τῶν φίλων", φίλος δὲ ὁ προφήτης ἀνείρηται τοῦ θεοῦ* (Ex 33 11), *κατὰ τὸ ἀκόλουθον μετέχοι ἂν αὐτοῦ καὶ τῆς κτήσεως, καθ' ὃ χρειῶδες*[1]. Diese Betrachtungsweise hat eine gewisse Verwandtschaft mit der des P. Wenn man nämlich nach dem tiefsten Grunde des Bewußtseins: *πάντα ἡμῶν* fragt, so würden wir im Sinne des Apostels antworten: Weil der Christ der Liebe Gottes gewiß sein darf, darum weiß er, daß alles ihm unterworfen ist. Nur insofern ist ein wichtiger Unterschied vorhanden, als der stoische Weise eben durch seine Erkenntnis und sein ethisches Streben (*σπουδαῖος*) sich selbst der Götterfreundschaft würdig macht, während nach paulinischer Anschauung die Initiative ganz und gar auf Seiten Gottes ist. Er hat den ersten Liebesbeweis gegeben, auf den hin der Glaubende ihm auch das Weitere zutrauen kann. Im Hintergrunde liegt der das ganze religiöse Denken des P. beherrschende Schluß a majore ad minus, der Röm 5 8ff., besonders aber auch Röm 8 31f. ausgesprochen ist: die Wohltat der Sendung und des Opfers Christi, die Sühnung und Vergebung der Sünden ist etwas so Großes, die darin sich bekundende Liebesgesinnung Gottes so überwältigend, daß von ihr auch alles andere erwartet werden kann. (Vgl. hierzu die Ausführungen von A. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung III, 575 ff.). Unsre Korinther-Stelle ist eine der Grundlagen für Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christen-Menschen". Wenn nun ein schärfer blickendes Auge in dieser reformatorischen Schrift neben dem paulinischen Hauptgefüge auch einen stoischen Einschlag wahrnimmt, so entspricht das schon dem urchristlichen Tatbestand. Denn es kann kein Zweifel sein, daß hier eines der kühnsten Schlagworte des stoischen Idealismus auf P. gewirkt hat, daß er stoische Gedanken christlich umgedacht und umgeformt hat.

Mit **V. 23** wird nicht nur die Höhenlage des stoischen, sondern auch

---

1. Eher an die stoische als an die apokalyptische und die christliche Anschauung erinnert Pirke Aboth 6, 1 (Fiebig, Mischnatraktate 2, p. 35): Jeder, der sich mit der Thora um ihrer selbst willen beschäftigt, erwirbt ein Verdienst in bezug auf viele Dinge, ja sogar die ganze Welt.

die des christlichen Gedankens von V. 21 f. überschritten. Man könnte freilich in diesen beiden letzten Gliedern die innere Begründung für die ersten finden: seit ihr Christo angehört, durch ihn von Welt und Menschen, Sünde und Tod frei und Gottes geworden seid, liegen alle Dinge zu euren Füßen und müssen euch dienen. Aber diese Wendung des Gedankens hätte durch *γάρ* oder anderswie angedeutet werden müssen. So wie der Text lautet, enthält er einen einschränkenden Gegensatz: *ὑμεῖς δέ*, und damit wendet sich P. zu einem neuen Gedanken: Gewiß ist es ja auch eine starke Unterstützung des geforderten Christenstolzes gegenüber unwürdiger Menschen-Vergötterung, wenn den Lesern noch gesagt ist, daß sie einen weit erhabeneren Herrn über sich haben; sie mögen sich also für zu gut halten, Menschen-Kultus zu treiben. Aber es klingt doch noch ein andrer Ton hinein: das großartige Freiheits- und Herrschergefühl der Christen möge bei ihnen gepaart sein mit dem Bewußtsein, daß sie selber mit Leib und Seele Christo angehören, ihm untertan und verantwortlich sind. So bedeuten diese Worte zugleich eine Dämpfung des Hochgefühls, das aus solch königlicher Stellung fließt und, wie 4 8 zeigt, bei den Korr. über das Maß hinausgehen möchte. Es liegt also hier unverkennbar eine Wendung vor zu den Gedanken des 4. Kapitels — wie P. ja auch sonst ein solches leises Präludieren liebt. — Dieser Gedanke könnte nun mit *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ* abgeschlossen sein. P. fügt aber noch hinzu: *Χριστὸς δὲ θεοῦ*. Ein Bedürfnis, die „Grenze der Freiheit Christi" hervorzuheben, liegt nicht vor[1]; höchstens kann man sagen, P. wollte die Abhängigkeit der Christen von Christus dadurch noch eindringlicher machen, daß er ihnen zu Gemüt führt, sie seien damit zugleich auch von Gott abhängig — also um ihr Verantwortungsgefühl zu schärfen und übersteigertes Hochgefühl noch mehr zu dämpfen. Eher möchte ich sagen: indem P. schließlich alles, auch Christus, von Gott abhängig macht, auf ihn alle Strahlen konzentriert, bringt er über all jener Uneinigkeit und all jenem Hochmut das letzte Band der Einigkeit, den letzten höchsten Beziehungspunkt aller noch einmal zur Geltung und rundet so das Ganze kraftvoll ab. Jedenfalls wirkt hier auch eine Art stilistische Neigung des Ap. mit; wie er Phl 2 11 den Hymnus auf Christus schließlich in die Worte *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* ausgehen läßt, so hat er auch hier das Bedürfnis, dies hymnische Stück feierlich, liturgisch ausklingen zu lassen (umgekehrt Röm 5 11. 21). Dieselbe Klimax begegnet auch 11 3. 7 (vgl. auch 11 1); I Klem. 42 2: *ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τ. θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*; vor allem in den johanneischen Reden, in denen das Verhältnis der Jünger zu Jesus gerne in eine Parallele mit dem Jesu zum Vater gestellt wird (z. B. Joh 15 9f.). Christologisch ist die Aussage sehr wichtig; nicht nur die Subordination Christi Gott gegenüber (I Kor 15 28; II Kor 1 3) tritt hier stärker hervor als z. B. in dem Segenswunsch II 1 2; auch das sittlich-religiöse Abhängigkeits-Verhältnis Christi zu Gott wird damit stark betont. Zugleich dient die Klimax *Χριστός — θεός* als Vorbereitung zu 4 1, wo *Χριστοῦ — θεοῦ* wieder begegnen.

1. Nach Lütg. p. 93 sollen die gnostischen Christus-Leute sich für ihre Freiheit auf die Freiheit Christi berufen haben — wovon nichts zu spüren ist.

Das erste Sätzchen ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ ist nun alles andre, als eine Widerlegung der von den Exegeten angenommenen Christus-Partei und ihrer Parole (z. B. Schmiedel, Lütgert u. A.); im Gegenteil: P. hätte nicht so unbefangen alle Christen als Christus angehörig und damit die Parolen ἐγὼ Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ zurückweisen können, wenn eine Gruppe unter ihnen das ἡμεῖς Χριστοῦ als Sonderparole im Munde geführt hätte. Mindestens hätte er durch ein πάντες oder eine andere Nuancierung jenen Sonderanspruch zurückweisen müssen. Umgekehrt kann man sich aber denken, daß dieser Satz des P. ὑμεῖς Χριστοῦ für einen Leser oder Abschreiber die Veranlassung gewesen ist, in 1 12 sein entrüstetes ἐγὼ δὲ Χριστοῦ an den Rand zu schreiben.

Die prinzipielle Beleuchtung des Parteitreibens (1 18 – 3 23) ist abgeschlossen; nun macht P. von diesen Ausführungen

A. II. Die Anwendung auf sich selber 4, 1 – 13.

II 1 Der rechte Maßstab des Urteils 4 1 – 5. In der Parteibildung in Kor., in der Ausspielung des Apollos und des Kephas lag schon ein, sei es geringschätziges, sei es geradezu feindseliges Urteil über Person und Wirksamkeit des P. Ja, es scheint, daß gegen ihn sogar Vorwürfe erhoben worden seien, so daß man ihn auf einer Art Gerichtstag (V. 3) zur Verantwortung ziehen wollte. Nicht nur über ein nicht angemessenes λογίζεσθαι hat er sich zu beklagen, er hat sich zu wahren gegen ein vorwitziges ἀνακρίνειν und ein voreiliges κρίνειν. So stellt er zunächst fest, nach welchem Maßstabe er „beurteilt" zu werden verlangt (V. 1. 2), um dann mit gesteigerter Energie „Untersuchung" und „Gericht" abzulehnen (V. 3 – 5). **V. 1** Zum ersten Male begegnet uns das Wort λογίζεσθαι, das im 2. Briefe nicht weniger als 8 mal vorkommt (6 mal in Kap. 10. 11. 12)[1] und dort offenbar ein mit einem gewissen Eigensinn immer wiederholtes Stichwort der Gegner ist. Insbesondere vgl. II Kor 10 7. 11, wo der Imperativ ähnlich wie hier verwandt ist: Paulus verlangt mit Einsetzung seiner persönlichen Energie, daß man so oder so über ihn denken soll, und nicht anders. Ἡμᾶς, natürlich nicht bloß = ich (bem. den Wechsel des ἐγώ in V. 3), sondern auch die andern Lehrer, aber P. redet doch in erster Linie für seine Person. ἄνθρωπος kann natürlich einfach gleich τις stehen – ohne besondere Nuance, so 7 26; 11 28; Epikt. III 23, 15, aber hier, wo bald darauf der Gegensatz ἀνθρώπινος – κύριος folgt, hat es doch wohl den besonderen Akzent: er muß sich ja bewußt sein, daß er „nur ein Mensch" ist, der nicht ins Herz sehen kann und überhaupt nicht zum Richten berufen ist.

Eine etwas verschiedene Nuance ergibt sich, je nachdem man erklärt: „man soll uns (nach dem Maßstab) beurteilen, wie (man ihn anwendet wenn man) Diener Christi (beurteilt)" – oder: „man soll uns als Diener Christi (d. h. in diese Kategorie) einschätzen". Im letzteren Falle wäre ὡς entbehrlich (vgl. Röm 6 11, wo ADG den einfachen doppelten Acc. nach λογ. zeigen); aber ebenso leicht wurde es auch zugesetzt. Aber II 10, 2 zeigt, daß ὡς ein „Werturteil" andeuten würde, und P. braucht doch von seinen Gegnern das nicht erst zu verlangen, das sie ihn für einen Diener Christi

1. Sonst bei P. in ähnlichem Sinne nur noch Phl 3 13 von der Selbstschätzung; oft im jüdisch-technischen Sinne von „anrechnen" (Röm 2 26; 11 mal in Röm 4; 9 8; Gal 3 6; I Kor 13 5; II Tim 4 16), sodann mehrfach vom sittlichen oder religiösen, vom „Urteil" des Glaubens („Werturteil") Röm 2 3; 3 28; 6 11; 8 18; 14 14; I Kor 13 11; Phl 4 8.

halten; das werden sie ihm doch wohl zugestehen. Also *ὑπ. Χρ.* kann nicht Prädikats-Akkusativ, kann nicht den *Inhalt* des Urteils bezeichnen; folglich: wie wir als Diener Christi beurteilt zu werden verlangen können. Damit ist auch die Frage nach der Bedeutung des *οὕτως* entschieden, ob es nämlich eine zusammenfassende Folgerung aus dem Vorhergehenden bedeutet: „dem entsprechend, was ich gesagt habe, somit, demnach" (vgl. Röm 1_{15}; 6_{11} Bchm.), oder ob es demonstrativisch auf *ὡς* hinweist (vgl. 3_{15}; 9_{26} Hnr.). Die letztere Auffassung liegt näher, weil der Leser bei dem so bald darauf folgenden *ὡς* das *οὕτως* hinüberzubinden geneigt sein wird. Und wenn es richtig ist, daß es nicht darauf ankommt, *für was* man den P. hält, sondern darauf, in *welcher Weise* man ihn als Diener Christi *beurteilt*, dann liegt es doppelt nahe, *οὕτως* als eine Näherbestimmung des *λογίζεσθαι* aufzufassen. Freilich hätten wir dann ein Asyndeton, das aber am Beginne dieses energischen Vorstoßes gut wirken würde.

Während *δοῦλος Χριστοῦ* die völlige Leibeigenschaft, das schlechthinige religiöse Abhängigkeits-Verhältnis bezeichnen, *διάκονος Χριστοῦ* (nur II 11_{23}) auf einen bestimmten Auftrag, den man für Christus auszuführen hat (II 3_3), deuten würde, bezeichnet *ὑπηρέτης* (nur hier bei P.), das einer niederen Sphäre entnommen ist (Ruderknecht), wohl mehr ein untergeordnetes Handlanger-Verhältnis (vgl. Apg 13_5; Lk 4_{20}). Jedenfalls ist die Tendenz des P. nicht die, die *eigene* Bedeutung der Lehrer zu *heben*, sondern vielmehr, sie herabzudrücken. Das war ja gerade der Fehler in dem Parteitreiben der Korr., daß sie die Lehrer betrachtet hatten, als ob sie für sich selbst etwas bedeuteten, daß sie sie wegen ihrer persönlichen Gaben und Fähigkeiten (Apollos) oder wegen ihrer ruhmreichen Vergangenheit (Kephas) bewundert oder — im Falle des P. — mißachtet hatten. Demgegenüber stellt P. sie als untergeordnete Diener im Dienste eines Höheren hin, die für sich nichts bedeuten, bei denen es nur darauf ankommt, ob sie die ihnen gestellte Aufgabe treulich erfüllen. Darum ist auch bei *οἰκονόμοι τ. μυστ. θεοῦ* nicht das das Wesentliche, daß sie einen so *wertvollen* Schatz, sondern daß sie ihn *nur zu verwalten* haben. Ein *οἰκονόμος* ist nach Lk 16_3f. ein selbständiger Pächter oder Beamter, nach Lk 12_{42}ff. ein Sklave, der nur über die anderen Sklaven gesetzt ist. Hier kommt auf die nähere Bestimmung des sozialen Verhältnisses nichts an; auch ist es übertriebene Ausspinnung des Bildes, wenn man sagt, diese *οἰκονόμοι* seien in dem 3_9ff. gemeinten „Hause Gottes" (I Tim 3_{15}) tätig zu denken[1]. — »Geheimnisse Gottes« — dies also der kostbare, einzigartige Gegenstand, den die App. und Lehrer zu verwalten, d. h. nach dem Gleichnis Lk 12_{42}ff. nicht bloß zu bewachen und zu hüten, sondern in sachgemäßer Weise an die Würdigen und Bedürftigen auszuteilen

1. Mit Recht macht Hnr. darauf aufmerksam, daß der kynische Philosoph und Wanderprediger seine Aufgabe mit ähnlichen Ausdrücken charakterisiert, wie der christl. Ap., besonders in der „großangelegten Verherrlichung des Weisen", dem Traktat *περὶ Κυνισμοῦ* Epikt. III, 22, der dem neutestamentlichen Forscher nicht genug zum Studium empfohlen werden kann; § 23: *ἄγγελος ἀπὸ τ. Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τ. ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς, ὅτι πεπλάνηνται καὶ ἀλλαχοῦ ζητοῦσι τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ κ. τ. κακοῦ ὅπου οὐκ ἔστιν, ὅπου δ' ἔστιν οὐκ ἐπιθυμοῦνται.* Der kyn. Lehrer erzieht die Menschen *ὡς πατὴρ, ὡς ἀδελφὸς καὶ τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπηρέτης τ. Διός* (§ 82). § 95: *ἐντεθύμηται δ' ὅσα ἐντεθύμηται ὡς φίλος τοῖς θεοῖς, ὡς ὑπηρέτης, ὡς μετέχων τῆς ἀρχῆς τ. Διός.* Als *μάρτυς ὑπὸ τ. θεοῦ κεκλημένος* (I 29, 47), als *κῆρυξ* (I 29, 64), als *ἄγγελος καὶ κατάσκοπος καὶ κῆρυξ τῶν θεῶν* (III 22, 69), hat er die Aufgabe, für Gott Zeugnis abzulegen: *ἔρχου σὺ καὶ μαρτύρησόν μοι· σὺ γὰρ ἄξιος εἶ προαχθῆναι μάρτυς ὑπ' ἐμοῦ* (I 29, 47). § 48 f.: *τίνα μαρτυρίαν δίδως τῷ θεῷ;*

haben. Natürlich ist nicht an die Sakramente zu denken, aber auch nicht an die *μυστήρια* im engeren Sinne (2 7; 13 2; 14 2; 15 51; Röm 11 25), die dem „Propheten" kraft besonderer Inspiration zugänglich sind — hier handelt es sich um den gesamten Inhalt der Verkündigung. Meist steht in diesem Zusammenhange der Singular, so 2 1 (wenn dort *μυστήριον* zu lesen); Röm 16 25; öfter in Kol. Eph.; I Tim 3 9. 16, und zwar gewöhnlich mit einer gnostisch-antignostischen Nuance, die hier fehlt. Vielleicht ist der Ausdruck nur durch das Bild des *οἰκονόμος* hervorgerufen. Wie der Hausvater (Mt 13 52) aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholt, so ist hier vielleicht die Vorstellung, daß der Verwalter die Aufsicht über die verschlossenen Schätze seines Herrn hat, die tot und unbenutzt dalägen, wenn sie nicht der Haushalter austeilte. In diesem Fall dürfte man nicht zu scharf nachfragen, warum P. gerade hier das Evangelium so charakterisiert habe. Der Ausdruck erinnert an die *μυστήρια τ. βασιλείας τ. οὐ* Mt 13 11. Wie dort ursprünglich wohl die gegenwärtig noch nicht ans Tageslicht getretenen Ratschlüsse Gottes für die Errichtung seiner Herrschaft gemeint sind, so wären auch hier gemeint die Heilsgedanken Gottes, die der Menschheit verborgen bleiben würden, wenn nicht die Apostel davon zeugten.

V. 2 Bei der Beurteilung von Dienern und Verwaltern ist nur ein Maßstab zulässig: nicht auf ihre Begabung oder etwaige besonders hervorragende Leistungen kommt es an — als Diener und Haushalter haben sie vor allem Treue zu beweisen; ob diese Bedingung erfüllt ist, das ist die Frage.

So klar der Hauptgedanke, so schwierig ist das Einzelne für uns, sei es, daß der Text zerstört ist, sei es, daß uns die sprachlichen Mittel des Verständnisses fehlen. Man hat zunächst den Eindruck eines allgemeinen Satzes, der als zweite Prämisse eines Syllogismus gedacht ist: 1) wir sind Haushalter, 2) Haushalter müssen treu sein — aber es fehlt nun der 3. Satz: „Forschet nach, ob wir treu sind" oder auch: „wir sind treu". Der Eindruck eines allgemeinen Satzes wird vor allem hervorgerufen durch *ζητεῖται*; dies wird gewöhnlich übersetzt: es wird erfordert, requiritur, »man sucht«. Den Eindruck des Gemeinplatzes ergänzt *ἐν τοῖς οἰκονόμοις*: an den Haushaltern (überhaupt). Zu diesem allgemeinen Charakter des Satzes paßt nun schlecht *ὧδε*; wie man es auch fassen möge, es ist jedenfalls ein Demonstrativum, daß auf die besondere Lage der *ἡμεῖς*, auf diese ganz bestimmten *οἰκονόμοι τ. μυστηρ. τ. θεοῦ* hinweist; dagegen ist kein Grund, es so zu beziehen: bei Haushaltern überhaupt. Wer von V. 1 kommt, kann auf diesen Gedanken überhaupt nicht verfallen. So erweckt der Satz einen zwiespältigen Eindruck; man schwankt zwischen Folgerung aus V. 1 und allgemeinem Satz. Dies Schwanken spiegelt sich nun in lehrreicher Weise in der Überlieferung. *Ὧδε . . ζητεῖται*, wovon wir ausgegangen sind, findet sich nebeneinander in B cop dg vg syr Or^int^. Von diesem mittleren (ob originalen??) Text weicht die Überlieferung nach zwei Richtungen ab: ℵAC DG P: *ζητεῖτε*, D^c^EL Or Did Chr Thdrt Phot: *ὃ δέ* statt *ὧδε*. Jene itazistische Variante beseitigt den Charakter des allgemeinen Satzes und stellt durch den Imper. eine engere Verbindung mit V. 1 (*λογιζέσθω*) her; das Relativum *ὃ δὲ λοιπόν* sichert umgekehrt den Charakter des allgemeinen Satzes, indem es jeden engen Zusammenhang mit dem Vorigen abschneidet: im Übrigen — an den Haushaltern sucht man u. s. w. Eine originelle LA hat ℵ: *ὧδε λοιπὸν τί ζητεῖτε ἐν τοῖς οἰκονόμοις*; Antwort: *ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ*. Offenbar wurde ein Objekt zu *ζητεῖτε* vermißt und durch *τί* ergänzt. ℵ hat damit der modernen Konjektur von Bois vorgearbeitet, welcher statt *ὧδε* (*ὃ δέ*) liest: *τί δὲ λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις; ἵνα π. τ. εὑρ.* Diese geistreiche Änderung lehnen wir ab, weil das schwierige *ὧδε λοιπόν*, das so viel Anstoß bereitet hat, der

alten Überlieferung wie der neueren Exegese, schon wegen seiner Schwierigkeit nicht geändert werden darf. Außerdem ist diese Wortverbindung durch Epiktet II 12, 24 als eine Wendung der Umgangssprache gesichert. Was bedeutet ὧδε? Bei Epiktet fragt ein zudringlicher Bekehrungsprediger einen Consular auf der Straße, ob er auch für seine Seele Sorge getragen habe. Der Erzähler fährt dann fort: *ὧδε λοιπὸν ὁ κίνδυνος, μὴ εἴπῃ· τί δέ σοι μέλει, βέλτιστε;* Weder ein rein lokales hic noch ein rein modales sic trifft die Nuance. Der Zusammenhang fordert: „an diesem Punkte des Gesprächs"; eher könnte man ὧδε mit νῦν gleichsetzen, wenn man dies mehr logisch als temporal faßt (dies fühlte schon Rückert, der an unsrer Stelle durch νῦν δέ erklärte). So begegnet uns ὧδε in der Offenb. mehrfach (13 10. 18; 14 12; 17 19: *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονή, ἡ σοφία, ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν*); wir übersetzen: „hier, an diesem Punkte, in dieser Lage ist die Gelegenheit, kommt es darauf an, Geduld, Weisheit, Verständnis zu entwickeln". Anders kann ὧδε auch an unsrer Stelle nicht gefaßt werden: P. und seine Genossen wollen unter der Kategorie der *οἰκονόμοι* betrachtet werden: in diesem Fall, bei dieser Sachlage, „cum eo statu res nostrae sint" (Ellendt, Lex. Soph. II, 991). Damit aber reimt sich nicht *ἐν οἰκονόμοις*, das von dem speziellen Fall auf die allgemeine Betrachtung lenkt. Will man nicht annehmen, daß P. während des Diktierens seine Intention geändert habe, so bleibt nur übrig, *ἐν τ. οἰκ.* als eine ungeschickte Interpretation zu ὧδε zu streichen. Durch sie erst bekommt ὧδε den falschen Schein, als ob es sich auf die Lage der *οἰκονόμοι* überhaupt beziehe. Will man unsre Deutung von ὧδε nicht akzeptieren, so sollte man *ἐν τ. οἰκ.* erst recht streichen, da bei der Deutung: „in solchem Falle", nämlich bei Haushaltern eine unerträgliche Dublette vorhanden wäre. Was heißt *λοιπόν*? Die gewöhnliche Übersetzung „übrigens" führt irre und ist sprachlich nicht korrekt. In der obigen Epiktet-Stelle ist der ursprüngliche Sinn von *λοιπόν* noch klar: nun, nachdem das Gespräch so weit gediehen ist, bleibt nichts übrig, als die Gefahr. Aber längst ist das Wort in ganz abgeblaßtem und abgeschwächtem Sinne im Gebrauch. So Polyb. X, 45, 2; Mk. Aurel. III, 16 *εἰ οὖν τὰ λοιπὰ κοινά ἐστιν . . . λοιπὸν τὸ ἴδιόν ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ φιλεῖν μὲν καὶ ἀσπάζεσθαι τὰ συμβαίνοντα καὶ συγκλωθόμενα αὐτῷ.* Hier ist der folgernde Sinn von *λοιπόν* klar. Will man pedantisch sein, so mag man übersetzen: so bleibt dann nur übrig, daß das Eigentümliche des Guten darin besteht, daß . . Epikt. I 22, 15 *ἄρχομαι λοιπὸν μισεῖν αὐτόν*: so fange ich denn an, ihn zu hassen. I 24, 1 *αἱ περιστάσεις εἰσὶν αἱ τοὺς ἄνδρας δεικνύουσαι. λοιπόν, ὅταν ἐμπέσῃ περίστασις, μέμνησο* vgl. 25 15; 27 2 und Rückert z. u. St.; Wilamowitz, Lesebuch II, p. 195: *λ.* ganz zur Partikel geworden „nun denn"; vgl. Test. Hiob 16: *εἶτα μετὰ τὸ εἰληφέναι τὴν ἐξουσίαν τὸν Σατανᾶν, τότε λοιπὸν ἀνηλέως κατῆλθεν.* An unsrer Stelle steht *λοιπόν* zweifellos in solchem folgernden, anwendenden Sinne: sind wir Haushalter, nun, so . . in diesem Falle. — *ζητεῖται* oder *ζητεῖτε*? Der Imper. ist gut bezeugt; daß er falsch sei, wird zwar behauptet, aber nur, weil man von *ἐν τ. οἰκ.* nicht absehen will und das Ganze als allgemeinen Satz zu fassen geneigt ist. Dazu würde ja freilich nur *ζητεῖται* passen. Aber die hierbei notwendige Bedeutung requiritur im Sinne eines begrifflichen Postulats entspricht nicht dem Sprachgebrauch des P. Aus 1 22; II 13 3 *δοκιμὴν ζητεῖτε* (vgl. Mk 8 11; Lk 12 48; Joh 4 23) gewinnt man den Sinn: von Jemandem (zur Legitimation, als Probe) etwas verlangen, fordern. Bei dieser Bedeutung des Wortes ist nun ebenso gut *ζητεῖται* wie *ζητεῖτε* denkbar; letztere LA aber paßt besser in den Zusammenhang, weil damit V. 1. 2 zu einer Einheit abgerundet ist, während man bei *ζητεῖται* immer noch auf den 3. Satz des Syllogismus wartet. Wir versuchen es also mit der Wiedergabe: »in diesem Fall also sollt ihr verlangen, daß Jemand treu erfunden werde«. Zu Gunsten von *ζητεῖται* könnte man noch *τις εὑρεθῇ* geltend machen; bei *ζητεῖτε* sollte man eher ein *εὑρεθῶμεν* oder *-ῶσι* erwarten. Dies wäre in der Tat besser, aber unmöglich ist das *τις* nicht. Vielleicht ist aber diese Härte der Anlaß gewesen, den Satz durch die Änderung *ζητεῖται*, die dann die Einfügung von von *ἐν τ. οἰκ.* nach sich gezogen hat, allgemeiner zu gestalten. *πιστός τις εὑρεθῇ*] D[gr] E[gr] *τις εὑρεθῇ πιστός*, D[b] FG fg go *τις πιστὸς εὑρεθῇ*. Ist das *τις* unsicher im Text? Stand es einst am Rande oder über der Zeile? Hat viell. ℵ sein *τί* daher bezogen??

Die Treue also ist es, auf die man bei den Lehrern als Dienern und Haushaltern schauen soll (vgl. Lk 12 42; 16 10f.; Mt 25 21f.)[1] — man sollte nun erwarten, daß P. nachweise, er glaube, an diesem Maßstab gemessen, bestehen zu können; diese Fortsetzung fehlt aber. Der Gedanke ist also abgeschlossen: mit der Aufstellung dieses allein gültigen Maßstabes ist all jenes Vergleichen und einen gegen den andern Ausspielen, ist vor allem die Überschätzung der *σοφία* endgültig zurückgewiesen. Insofern gehören V. 1 f. eigentlich noch mehr zum Abschluß des Vorhergehenden. Erst in **V. 3** erfolgt deutlich die Anwendung auf die Person des P., daher herrscht hier „Ich" statt des Plural in V. 1 f. *Δέ* ist nur anstößig, solange man hier den Schlußsatz eines Syllogismus erwartet — aber dies ist eben eine ungerechtfertigte Annahme. Es markiert einfach „in leichtester, jeden sachlichen Gegensatz . . . ausschließender Form den Übergang von der Aussage über die Haltung . . zu sich selber" (Bchm.); daß *δέ* neben dem betonten *ἐμοί* zu stark wäre (Schm.), ist nicht einzusehen.

Ein Grund zur Änderung in *δή* (sicherlich) ist nicht vorhanden; nach Blaß § 78, 5 pflegt *δή* in Aufforderungssätzen zu stehen: I Kor 6 20; Lk 2 15; Apg 13 2; 15 36. — Der *ἵνα*-Satz ist gerade wie in V. 2 Umschreibung des Infinitivs ohne jeden finalen Beiklang (Blaß § 69, 5); hier ist der *ἵνα*-Satz Subjekt, in V. 2 würde er bei der LA *ζητεῖτε* Objekt sein. — *εἰς ἐλαχ.* (vgl. Apg 19 27; Jes 40 17: *πάντα τὰ ἔθνη ὡς οὐδέν εἰσι καὶ εἰς οὐδὲν λογισθῆναι*) gilt Blaß § 33, 3 als ein Hebraismus. Dem widerspricht Deißmann, L. v. O. S. 82 f. nach Moulton, p. 71 f. unter Hinweis auf Stellen wie Karanis Pap. 46 *ἔσχον παρ ὑμῶν εἰς δά(νειον) σπέρματα*; Priene Inscr. 50, 39: *ταῦτα δὲ εἶναι εἰς φυλακὴν τῆς πόλεως*. Ob Hebraismus oder nicht — Jes 40 17; Apg 19 37; Mt 21 46 steht *εἰς* nach Worten des Schätzens, Beurteilens, Anrechnens. Und nach diesen Parallelen wird der Ausdruck hier nicht bedeuten: daß das *ἀνακριθῆναι* objektiv für P. etwas ganz Bedeutungsloses sei (dies könnte doch wohl nur ohne *εἰς* gesagt werden), sondern daß es ihm subjektiv als etwas höchst Geringfügiges gilt »mich berührt es sehr wenig«, ich schreibe es als einen ganz geringen Posten auf mein Konto. — Zu *ἀνακρίνειν*, hier 3 mal hinter einander gebraucht vgl. zu 2 14f. Hier hat es die Bedeutung: zur Verantwortung ziehen, eine Untersuchung anstellen; es ist nicht identisch mit *κρίνειν*, insofern dies das Endurteil bezeichnet, *ἀνακρίνειν* den vorhergehenden Prozeß mit Untersuchung, Verhör u. s. w. Aus 9 3 ergibt sich, daß P. nicht nur rein hypothetisch davon redet, daß die Korinther oder einige von ihnen ihn „zur Verantwortung ziehen", eine „Untersuchung" gegen ihn „anstrengen" wollen. Aber selbst wenn die Gemeinde sein Wirken nach dem Maßstab der Treue inquirieren will, so legt P. nicht den geringsten Wert darauf — wie immer das schließliche Urteil ausfallen möge — denn (das ist der eigentliche Sinn dieser Geringschätzung) er erkennt überhaupt das Gericht der Gemeinde nicht als kompetent an. *ἤ* führt hier nicht eine einfache Alternative ein, sondern wie Apg 10 28 einen allgemeineren Gedanken, der das *ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῆναι* unter sich begreift, darum übersetzen wir: »oder überhaupt von einem menschlichen Gerichtstage«. Der Akzent und damit die Begründung des ganzen Satzes liegt auf *ἀνθρωπίνης* (vgl. V. 1 *ἄνθρωπος*), das im Gegensatz zu *κύριος* in V. 4. 5 steht. Weil sie Menschen sind, darum legt P. auf ihr Urteil nicht das mindeste Gewicht. *ἡμέρα* in dem besonderen und engeren Sinne des „Gerichtstages" ist schon durch die stereotype Wendung *ἡμέρα κυρίου* eingebürgert; aber auch nach 3 13; Apg 17 31; 28 23 darf man schließen, daß es, in dem engeren Sinne: Verhandlungs-

---

1. *πιστός* oft bei Epiktet als Grundtugend des Guten z. B. III 17, 2 *ὁ ἄδικος πλέον ἔχει . . . τί θαυμαστόν; ἀλλ' ἐκεῖνο βλέπε, εἰ ἐν τῷ πιστὸς εἶναι πλέον σου ἔχει, εἰ ἐν τῷ αἰδήμων.*

termin, Gerichtstag eine Art terminus technicus gewesen ist. — Als höchste Steigerung des Gedankens, daß P. jedes menschliche Forum ablehnt, sagt er: ja, nicht einmal (ἀλλ᾽ οὐδέ 3₃; Blaß § 77, 13) ich selbst ziehe als Richter mich zur Verantwortung. Man sollte erwarten ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐγὼ αὐτὸς ἐμαυτὸν ἀνακρίνω, der Akzent liegt ja eigentlich nicht auf dem Akkusativ sondern auf dem Nominativ, der darin enthalten ist. Eine kleine Verschiebung liegt auch insofern vor, als P. nicht sagt: ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐγὼ ὑπ᾽ ἐμαυτοῦ ἀνακρίνομαι; dies würde besagen, daß er sogar sich selbst als Richter ablehnt, und dies würde eigentlich dem Zusammenhang entsprechen. Durch die Wahl des Aktivs ist nun noch eine besondere Nuance bedingt, die sofort zu Tage treten wird. — Kein Zweifel, daß V. 4c ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν die eigentliche gegensätzliche Fortsetzung von V. 3 ist. Dann ist V. 4 aber eine Parenthese. Sie soll das vorhergehende οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω begründen (γάρ). Man streitet, wie weit der Begründungssatz sich erstreckt: Gehört γάρ nur zum 1. Sätzchen (Hofm.)? Dann müßte der Gedanke vorhergehen: ich habe keinen Anlaß, gegen mich als Richter vorzugehen — denn ich bin mir nichts bewußt. Nun ist dies ja tatsächlich die Nuance, die in V. 3 (Schluß) durch das Aktiv (statt Passiv) angedeutet wird. V. 4b wäre dann eine Selbstkorrektur: aber — wenn ich auch keinen Anlaß habe, über mich zu Gericht zu sitzen — so bin ich doch deshalb noch nicht gerechtfertigt. Damit kommt ein apologetisches Moment in den Zusammenhang, auf den er eigentlich nicht angelegt ist. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Ton durch das Aktivum ἀνακρίνω wenigstens zum Mitschwingen gebracht wird. Der Gedanke, auf den P. eigentlich lossteuert, der aber nicht zur vollkommenen Aussprache gediehen ist, müßte lauten: nicht einmal ich selbst bin ein kompetenter Richter, das kann man daran erkennen, daß ich, wenn ich mir auch nichts bewußt bin, doch deshalb noch nicht gerechtfertigt bin. Hierbei wären die beiden Sätzchen der Parenthese eng zusammengefaßt, γάρ würde über a und b übergreifen und a wäre logisch ein konzessiver Vordersatz zu b. So ungefähr ist der Gedanke wohl von Hause aus geplant gewesen, aber durch das Aktivum ἀνακρίνω ist die Einheit zwischen beiden gesprengt; a allein steht heut als Begründungssatz da, und es fehlt jede Andeutung, daß a konzessiv sei. Wenn wir in der Übersetzung ein „zwar" einschieben, so gehen wir hinter den Wortlaut auf den ursprünglich projektierten Gedanken zurück.

Ob man nun V. 4a als konzessiven Vordersatz (trotz des fehlenden μέν) fasse, oder als selbständigen Satz — jedenfalls will P. sagen: wenn ich auch ein reines Gewissen habe, so bin ich deshalb (auf Grund davon: ἐν τούτῳ vgl. II 5₂) noch nicht gerecht gesprochen, sondern muß noch auf meine „Gerechtsprechung" im Gericht, durch den Herren warten. Zwei Gedanken sind hier wichtig:

1) daß Paulus überhaupt zu sagen wagt: οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα[1]. Auch sonst beruft er sich gelegentlich auf sein reines Gewissen den Korinthern gegenüber (II 1₁₂; vgl. Röm 9₁). Zunächst bezieht sich dies auf den gerade vorliegenden Gegenstand, seine Berufstreue; in dieser Hinsicht weiß er sich keiner Unterlassung schuldig; er würde vor der eigenen ἀνάκρισις tadellos dastehen. A. Ritschl (R. u. V. II³, 365 ff.) sagt, daß „in der Beurteilung seiner eigenen Leistungen nichts weniger bei P. hervortrete als jene stete Unzufriedenheit mit sich, welche Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht". Aber alle diese zuversichtlichen Aussagen des P. „beziehen sich auf das Gebiet seiner Berufstätigkeit". Gewiß ist das richtig; aber auch Windisch (Taufe u. Sünde, S. 125 f.) hat Recht, wenn er sagt: „Der Apostel geht in seinem Beruf auf; was seine Person und ihre Leistung wert ist, zeigt sich in seiner Berufsarbeit: der Apostel ist der ganze Mensch; . . er gibt sich als einen Diener Gottes, der das jedem Christen vorgestellte Lebensideal restlos erfüllt. Wenn man ihn herausfordert, weist er nach oder behauptet er, daß sein Wandel untadelig sei". Wenn hier auch das apologetische Moment unsrer Stelle

1. Der Ausdruck echt griechisch, viele Stellen bei Wetstein z. B. Plato, apol. 21 B οὐδὲ μέγα οὐδὲ σμικρὸν ἐμαυτῷ σύνοιδα; Polyb. IV, 86: γενόμενοι περιχαρεῖς, διὰ τὸ μηδὲν αὑτοῖς συνειδέναι; Job 27₆: οὐ γὰρ σύνοιδα ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξας.

etwas zu stark betont ist (das ja nur eine vorübergehende Nuance ist), so ist doch *οὐδέν* zu allgemein, um nur auf die Berufserfüllung eingeschränkt zu werden; und V. 5 zeigt, daß es sich hier auch um etwaige geheime, verborgene Sünden oder böse Herzensratschläge handelt. Hier redet nicht nur der in seiner Amtsehre sich aufrichtende Apostel, sondern auch der vom Geiste Gottes erfüllte Christ, der sich bewußt ist, daß nur reines Wollen und geheiligtes Tun an ihm ist. Ebenso wichtig ist nun aber

2) die Einschränkung *ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι*. Das Perf. ist hier als solches scharf empfunden; das ergibt sich schon daraus, daß hernach vor einem Richten „vor der Zeit" gewarnt wird: nicht habe ich darum, daß mein Gewissen mich freispricht, schon die Gerechtsprechung erhalten; erst wenn der Herr kommt, wird er auf Grund des *ἀνακρίνειν* auch *δικαιοῦν*. Darin liegt nicht, daß P. dem Zeugnis seines Gewissens etwa nicht traue – wegen etwaiger Irrtumsfähigkeit – und daher nicht wage, sich gerecht zu sprechen, sondern nur: daß sein Gewissen nicht **befugt** ist, ihm die völlige Entlastung zu erteilen. „Ich muß noch warten auf das Gericht des Herren; wie viel weniger seid ihr befugt, das Gericht des Herrn vorweg zu nehmen"![1] Die *δικαίωσις* durch den Herrn wird also als eine noch zukünftige betrachtet. Dies ist insofern kein Widerspruch gegen Röm 5 1 (*δικαιωθέντες οὖν*) und gegen Röm 8 30, wonach jene *δικαίωσις* am Anfang des Christentums auch die definitive Annahme zum Heil verbürgt, als P. an unsrer Stelle nicht von jener grundlegenden *δικαίωσις* des Sünders zum Heil redet. In diesem Sinne ist nicht nur P. sondern jeder Christ bereits gerechtfertigt. Aber auch den bereits „gerechtfertigten", d. h. zu Gnaden angenommenen Christen steht ja noch ein Gericht vor dem Richterstuhl Christi (II Kor 5 10) bevor, um Lohn (vgl. I Kor 3 14) oder Lob (4 5) davon zu tragen. Das Wort *δεδικαίωμαι*, das sonst in der paulinischen Lehre als Terminus für die Begnadigung des Sünders festgelegt ist, kommt ihm hier nur auf die Lippen, weil er sich in den Termini einer Gerichtsverhandlung bewegt, und hat hier ebenso wie Röm 6 7 nicht die spezielle technische sondern eine neutrale Bedeutung. Also: »Mein Richter« der mich vorzufordern das Recht, mich zu inquirieren allein die Fähigkeit hat, »ist **der Herr**«; damit ist der Gegensatz (א hat weniger scharf *γάρ*) zu dem „menschlichen Tage" vollendet. Daß unter *κύριος* nicht Gott (wie D hinzufügt), sondern Christus zu verstehen ist, bedarf keines Wortes (vgl. V. 5: *ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος*).

V. 5 zieht die Folgerung für die Korr., die nun eben nicht dahin geht, daß sie den P. für tadellos treu halten sollen, sondern »daher richtet nicht vor der Zeit in irgend einem Punkte, bis der Herr gekommen ist«; zunächst ist dies eine Folgerung aus V. 3. 4; aber da es sich ja um ein Urteil des Herrn über **seine** *οἰκονόμοι* handelt, so ist die Verbindung mit V. 1. 2 noch immer vorhanden.

Aus *μὴ κρίνετε* sieht man, daß die Korr. den P. nicht nur geringer eingeschätzt als andere Lehrer, sondern daß sie bestimmte Bemängelungen gegen ihn erhoben haben; sie haben ihn ungehört verurteilt. Nichts von derartigem Richten (zu *τί*, von 17 vg go arm Ambrst om, vgl. Joh 7 24 *δικαίαν κρίσιν κρίνετε*) ist ihnen gestattet – da sie Menschen sind –, aber dies Motiv wird nun nicht weiter verfolgt, sondern ein andres: all ihr

---

1. Ohne jeden Grund mischen Meyer-Heinrici hier die antipharisäische Rechtfertigungslehre des P. ein: nicht auf Grund meines guten Gewissens habe ich die Rechtfertigung erlangt, sondern auf Grund meines – hier garnicht erwähnten – Glaubens an Christus. „Also hält sich der Apostel eines gnädigen Gerichts versichert nicht auf Grund seiner Treue und Selbstverleugnung – sondern auf Grund der Rechtfertigung und Gnade, welche seinem Bewußtsein ein stets gegenwärtiges Gut ist". Aber diese Deutung, die alles Wesentliche einträgt, läßt sich auch nicht durch die Wortstellung *οὐκ ἐν τούτῳ* statt *ἐν τούτῳ οὐ* rechtfertigen. Auch bei unsrer Auffassung liegt der Akzent auf *ἐν τούτῳ* – nicht weil ich ein gutes Gewissen habe, ist der Spruch über mich schon gefällt; und darum ist auch bei ihr die Stellung von *οὐκ* gerechtfertigt.

Richten wäre πρὸ καιροῦ, ein vorzeitiges und daher unzeitiges; wie Mt 8 29 liegt auch hier der Gedanke unausgesprochen zu Grunde, daß der καιρός d. h. die rechte, gegebene Zeit des Richtens die messianische Krise der Endzeit ist. Dies wird noch besonders gesagt durch den appositionellen Satz ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, in dem ἕως ἂν für das klass. πρὶν ἂν steht (Blaß, § 65, 10). Man beachte das bloße ἔλθῃ; von „Wiederkunft" ist im Urchristentum meist nicht die Rede; denn die eigentlich messianische Ankunft steht noch aus; als Messias war Jesus noch nicht da. — Der folgende Relativsatz begründet, inwiefern der Herr der einzig befugte und befähigte Richter ist; auf dies logische Verhältnis bezieht sich das καί (es „hebt ein dem Vorherigen entsprechendes Moment hervor" Hnr. nach Buttm. 243); dagegen fügt es nicht etwa zu dem Kommen auch noch das φωτίζειν hinzu; vollends ist kein Grund καί — καί = sowohl — als auch zu fassen. »Der denn auch«, was nie ein »menschlicher Tag« vermöchte, »ans Licht bringen wird«.

τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, ähnlich wie 14 25; Röm 2 16; JSir 1 39; der Gen. wie διδακτοὶ πνεύματος, θεοῦ „das von der Finsternis Verborgene". — Statt φανεροῦν oder φανερὸν ποιεῖν (II Mak 12 42: Κυρίου τοῦ τὰ κεκρυμμένα φανερὰ ποιοῦντος) oder auch εἰς φῶς ἄγειν (Dion. Hal. Ant. V, 54; X, 10: ἐπεὶ δὲ ἡ τοῦ δαιμονίου πρόνοια . . . . τὰ κεκρυμμένα βουλεύματα . . . εἰς φῶς ἄγει) steht hier das (nach Suid. mit εἰς φῶς ἄγειν oder ἐξαγγέλλειν synonyme) φωτίζειν. Im NT gewöhnlich von der Erleuchtung, sei es eines Gegenstandes (Off 18 1; 21 23), sei es von der geistigen „Erleuchtung" (Joh 1 9; Eph 1 18; 3 9; Hbr 6 4) gebraucht, steht es II Tim 1 10 mit dem Objekt ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου vgl. Epikt. I 4, 31: τῷ δὲ τὴν ἀλήθειαν εὑρόντι καὶ φωτίσαντι καὶ εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξενεγκόντι. Ähnlich bedeutet es hier: etwas Verborgenes ans Licht ziehen (Chrys.: τὰ ἀπόρρητα εἰς μέσον ἄγειν). — So auch φανεροῦν Mk 4 22; Eph 5 13 von dem Aufdecken verborgener Dinge vgl. I Kor 14 25. βουλή vom menschlichen Willen im NT nur Apg 27 12. 42; der Plural auch nur hier im NT, öfter in LXX; da es sich um Willensregungen handelt, die nicht in Tat umgesetzt sind, daher also verborgen blieben, so ist „Anschläge" oder „Ratschläge" fast etwas zu stark; vielleicht: „Neigungen" oder „Regungen". Der Gedanke erinnert an Mt 5 28, wonach schon die Begierde nach Gottes Urteil soviel wiegt, wie die vollzogene Tat. Die καρδία, nicht wie in unsrem Sprachgebrauch bloß der Sitz des Gefühls, sondern nach biblischer Weise das „Zentralorgan der selbstbewußten Persönlichkeit, das Denken, Fühlen und Wollen bestimmt" (besonders der Wille ist eine Betätigung der καρδία 7 37)[1]. Ich kann mich dem Eindruck nicht entziehen, daß der Relativsatz ein Zitat ist. Der par. membr. synonymicus, die gewählten Ausdrücke, besonders βουλαὶ τῶν καρδιῶν, vor allem die Beobachtung, daß die sündenaufdeckende Tätigkeit des Richters hier, wo es schließlich auf die Anerkennung der Lehrer herauskommt, ein wenig zu breit ausgemalt wäre. Etwa aus einer apokr. Schrift, wie 3 13ff.? — DG Aug lassen ὅς vermissen; D und einige Min om ὁ vor κύριος und τοῦ vor θεοῦ.

Aber der Apostel verweilt nicht bei dieser sündenaufdeckenden Tätigkeit des Richtens; da er ihm mit gutem Gewissen entgegensieht und dasselbe von seinen Genossen annimmt, so fährt er zuversichtlich fort: »und dann (Gal 6 4)

---

1. Dies entspricht auch stoischem Gebrauch. v. Arnim II, p. 245 f. τούτοις πᾶσι συμφώνως καὶ τοὔνομα τοῦτ᾽ ἔσχηκεν ἡ καρδία κατά τινα κράτησιν καὶ κυρείαν, ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῇ εἶναι τὸ κυριεῦον καὶ κρατοῦν τῆς ψυχῆς μέρος, ὡς ἂν κρατία λεγομένη. Ὁρμῶμεν κατὰ τοῦτο τὸ μέρος καὶ συγκατατιθέμεθα τούτῳ καὶ εἰς τοῦτο συντείνει τὰ αἰσθητήρια πάντα. Diog. Laërt. VII, 159 ἡγεμονικὸν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται· ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ.

wird Jedem Lob von Gott zuteil werden«. Daß beim Gericht nicht nur einfach und schlechthin bloß die Annahme zum Heil verliehen wird — was ja eigentlich das Höchste, Unüberbietbare wäre —, sondern noch ein besonderer Lohn, ja ein besonderes „Lob", ist ein von P. aus seiner jüdischen Vergangenheit herübergenommener Gedanke (vgl. zu 3_{14}; Röm $2_{9.\,29}$; I Pt 1_{7}; Sap 15_{19}: *ἐκπέφευγεν δὲ καὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἔπαινον καὶ τὴν εὐλογίαν αὐτοῦ*). Bei P. gehen die beiden Gedankengänge, daß das Heil ein reines Gnadengeschenk sei und daß der Christ, insbesondere der Verkündiger des Evangeliums auf eine besondere Anerkennung rechnen darf, ja daß er sich seiner Leistung sogar „rühmen darf" (I Th 3_{19}), unvermittelt nebeneinander her. Er empfindet den Widerspruch nicht, den wir finden. Die Exegeten fragen: *ἑκάστῳ*? Gibt es denn nicht solche, die kein Lob verdienen? Nach Theophyl., Grotius u. A. mavult *εὐφημεῖν*, aber er lasse das contrarium, die Strafe wenigstens offen, nach Hnr. soll schon der Artikel jede Mißdeutung ausschließen: jedwedes Lob, das ihm zukommt. Einfacher ist wohl, daß P. hier wie 3_{14} nur an sich und seine apostolischen Genossen denkt. — Wenn Christus auch der untersuchungführende Richter ist, so ist doch auch Gott beteiligt, denn von ihm her (*ἀπό* Röm 2_{29}) kommt das Lob, sei es, daß er als Oberrichter zugegen ist und selber das Wort des Lobes spricht, sei es, daß Christus den Gerichteten das Lob Gottes übermittelt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß im Urchristentum bald Gott, bald Christus als Richter erscheinen (Röm 2_{5}f.; 14_{10}f. und II Kor 5_{10}) oder daß Christus der von Gott beauftragte Richter ist (Apg 10_{42}; 17_{31}; Joh 5_{27}f.). Denn in der Apokalyptik gehen natürlich beide Gedankenreihen nebeneinander her: die messianische, wonach der König der Endzeit oder der „Menschensohn" im Namen Gottes das Weltgericht vollziehen wird, und die andere, wonach Gott der König und Richter der Endzeit sein wird. Beides wird nebeneinander gestellt Off 19_{11}—20_{6} und 20_{11-15}, als zwei aufeinander folgende Akte. Dies ist ein künstlicher Ausgleich; das Ältere und das zunächst Gegebene ist das unsystematische Nebeneinander beider Gedanken.

II 2 Heftige Abwehr der dem Apostel durch den Dünkel der Gemeinde angetanen Unbill V. 6—13.

Dieser Abschnitt steht nach Form und Stimmung einzigartig in der paulinischen Literatur da: die Aufgeblasenheit der Gemeinde (V. 6) entlockt ihm vernichtenden Tadel (V. 7), schmerzlich ironische Klage über ihre Undankbarkeit (V. 8), eine bittere Schilderung der verachteten Lage des Apostels (V. 9 f.) und seiner Leiden (V. 11 ff.), die eine dunkle Folie zu der hohen Stimmung der Korinther bilden. Der ganze Abschnitt über die Parteien hat Ähnliches nicht enthalten; Paulus tadelt die Zerklüftung der Gemeinde, ihre *ἔριδες* (1_{11}), ihren *ζῆλος* (3_{3}), ihre Überschätzung der „Weisheit", ihr *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις*, mit dem sie sich selbst entwürdigen (3_{21}ff.); aber im allgemeinen ist Haltung und Stimmung des Apostels ruhig und beherrscht; nur 3_{10-17} bricht kaum verhalten der Zorn gegen einen Lehrer los; erst 4_{1-5} erklingt der Ton der Verteidigung des in seiner Ehre Angegriffenen. Aber auch hier ist ein Unterschied: 4_{1-5} ist davon die Rede, daß man ihm wegen bestimmter Dinge (Unterlassungen oder Handlungen) zur Verantwortung ziehen will; es liegen, wie es scheint, positive Vorwürfe gegen seine Berufsführung vor; dazu stimmt einigermaßen, daß nach 4_{18} „einige" behaupten, P. werde nicht zu kommen wagen — aus Furcht! Dagegen in unsrem Abschnitt merken wir von solchen Anklagen, ja überhaupt von eigentlicher Feindseligkeit nichts. P. hat hier vielmehr die „aufgeblasene" dünkelhafte Stimmung der Gemeinde — oder eines Teils derselben? — im Auge. Dem Wortlaut nach redet er die ganze Gemeinde an — *ἀδελφοί, ὑμεῖς*. Es müssen also einerseits

seine Getreuen einen verschwindend kleinen Bruchteil gebildet haben; andererseits treten seine eigentlichen Gegner ja immer nur als Einzelne auf (3 10; 4 18; 16 22). Wir müssen also schließen, daß die Stimmung des überwiegenden Teils der Gemeinde beherrscht ist von denen, die von ihrem angeblich höheren Standpunkt auf P. hochmütig herabblicken. Diese plötzliche, ziemlich unvermittelt hervortretende gereizte und bittere Stimmung des Apostels kann man sich so erklären, daß er sich gewissermaßen in Eifer hineingeredet hat, oder auch so, daß 4 6ff. nicht in demselben Zuge mit dem Vorhergehenden geschrieben ist, etwa an einem späteren Tage, da die Stimmung eine andere war, auf Grund neuer Nachrichten.

V. 6 *Μετεσχημάτισα*: Da es sich nicht um ein wirkliches Umgestalten, Umformen eines Gegenstandes[1] oder um die Verwandlung, Verstellung, Verkleidung einer Person (II Kor 11 13ff.; Phl 3 21) handelt, so muß der Ausdruck stilistisch-literarisch gemeint sein. Darin liegt jedenfalls, daß P. das, was er gesagt hat (*ταῦτα*), auch anders hätte sagen können — nämlich direkt. Es fragt sich: 1) wie würde das eigentliche *σχῆμα* des Gedankens gelautet haben? 2) was ist mit *ταῦτα* gemeint? — 1) Man kann fragen: hat P. seine Rede auf sich und Apollos „umgeformt", anstatt etwa von andern Parteiführern zu reden (Chrys.)? Aber er fährt ja nicht fort: damit „andre" an uns lernen können . ., sondern, damit ihr lernen könnt. Also, wenn P. direkt geredet hätte, hätte er von der Gemeinde oder von den Hauptparteien in ihr reden müssen. Anstatt direkt die Verkehrtheit zu tadeln, die in dem Parteitreiben und in dem *φυσιοῦσθαι* liegt, und positiv zu schildern, wie die Gemeindeglieder mit einander verkehren sollen, hat er an dem Beispiel „P. und Apollos" gezeigt, wie Christen-Leute in Wahrheit zu einander stehen sollen[2]. — 2) Was ist mit *ταῦτα* gemeint? Im Nächstvorhergehenden 4 1—5 handeln V. 3—5 nur von P., in V. 1. 2 kann man zur Not P. und Apollos gemeint finden; aber es ist hier nicht von dem Verhalten des einen zum andern, das ja den Korinthern zum Vorbild dienen soll, die Rede. Dazu paßt nur der Abschnitt 3 5—9; hier liegt sowohl eine bildliche Rede vor wie eine Schilderung des kollegialen Einander-Anerkennens beider ohne ein *φυσιοῦσθαι κατὰ τοῦ ἑτέρου*. Darum ist es schwierig oder unmöglich, *ταῦτα* auf alles Vorhergehende zu beziehen. Nun ist es aber psychologisch recht unwahrscheinlich, daß P. über den starken Stimmungswechsel in 3 10—17, über den Vollschluß 3 23 hinweg, nachdem er 4 1—5 sich dem Gerichte der Gemeinde gestellt hat, jetzt plötzlich auf 3 5—9 zurückgreife. Man kann das nur verstehen, wenn 4 6ff. entweder nicht in einem Zuge mit dem Vorhergehenden, also etwa an einem späteren Tage geschrieben ist, wo der Verf. nur noch im allgemeinen

1. Lucian de imaginibus 9: ein Künstler bietet dem Alexander an, *τὸν Ἄθω ὅλον μετασχηματιεῖν καὶ μορφώσειν πρὸς αὐτὸν ὡς τὸ ὄρος ἅπαν εἰκόνα γενέσθαι τοῦ βασιλέως*.

2. Lütgert (p. 97) sagt: „In Wirklichkeit hat er etwas andres im Sinne gehabt. — Es kann sich nur fragen: was denn? Damit sind jedenfalls die Anstifter des Partei-Gegensatzes gegen ihn, die ihm die Weisheit absprechen, gemeint (vgl. Meyer-Heinrici) — dies ist etwas unklar ausgedrückt: an P. und Ap. soll sich die Gemeinde ein Beispiel nehmen". Wenn L. dann fortfährt —, „und das ist die Christus-Partei, von der er soeben sprach", so ist das eben die Frage, und wir denken darüber anders. Zunächst muß man doch an die Leute denken, die den Apollos — wahrscheinlich sehr gegen seinen Willen — auf den Schild heben und gegen P. ausspielen.

die Vorstellung hatte, er habe von sich und Apollos geredet; oder wenn 4 6 ff. einmal in engerem Zusammenhang mit 3 5 – 9 gestanden haben.

Er ist in diesem Augenblick von dem Gedanken beherrscht, daß er mit Apollos vollkommen einig ist – nur um der Korinther willen hat er all diese Dinge ausgeführt; er und Apollos sind sich völlig klar darüber –; das persönliche Verhältnis beider ist wahrhaftig kein Grund gewesen, daß ihre Anhänger sich entzweien; vor allem hat weder er noch Apollos Anlaß gegeben zu jenem φυσιοῦσθαι, das ihn so in tiefster Seele verwundet hat. Darauf nun richtet er in dieser Stunde ganz allein seinen Blick; er muß sich seine Bitternis vom Herzen schreiben. Dieser Rückblick auf das Vorhergehende ist ihm nur einleitender Übergang zu der Ermahnung: »an uns« – wir sind nur das Demonstrations-Objekt gewesen (Röm 9 17) – solltet ihr »lernen« (nämlich praktisch, durch Beispiel und Übung vgl. Phl 4 11; I Tim 5 4; Hbr 5 8; Mt 11 29)[1]. Das Objekt zu μάθητε ist exegetisch und textkritisch nicht klar[2].

Daß FG das τό nicht haben, wird Rückwirkung des Latein. sein, wo in de fg vg natürlich einfach ne steht. Wenn ein großer Zweig der Überlieferung statt ἃ ὅ liest (DG L, die meisten Minuskeln, peš arm go Chrys Ambrst), so liegt darin (auch in de vg: supra quam) die exegetische Auffassung, der Apostel denke an ein bestimmtes einzel es Schriftwort, über das man nicht hinausschreiten solle, während ἃ γέγραπται entweder an mehrere Schriftworte oder an den Inbegriff der Lehre des AT zu denken nötigt oder auch – rückbezüglich auf das ταῦτα – an das vorher von Paulus Geschriebene, worin die Prinzipien für das Verhalten der Korr. gegeben seien. Aber mit Recht wird z. B. von Hnr. gegen die letztere Deutung eingewandt, daß P. dann wohl ἃ (προ)έγραψα geschrieben und nicht die solenne Formel gebraucht hätte, die sich sonst immer auf altt. Zitate bezieht. Schwierig ist nur, daß P. niemals sonst in dieser Weise, sei es ein einzelnes Zitat ohne den Wortlaut, sei es den Schriftinbegriff des AT bezeichnet. Dazu kommt die Schwierigkeit der elliptischen Form des Satzes, wie er im heute rezipierten Text laut t: ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται. Diese Ellipse ist zwar durch ℵ^{c}CD^{c}E^{2} LP mit dem Zusatz φρονεῖν aufgefüllt worden – aber das hat keinen Anspruch auf Berücksichtigung, ebenso wenig andere Zusätze und Änderungen. Die Latt. beseitigen die Ellipse, indem sie ἵνα μή als gleichbedeutend mit τὸ μή wegfallen lassen: ut in nobis (vobis) discatis, ne supra quam (quod) scriptum est unus u. s. w. Vielleicht ist dies ein Weg zur Heilung der Stelle. Den gewöhnlichen Text aber kann man kaum anders verstehen als so, daß τὸ „μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται“ eine Art Parole ist, zwar wohl nicht gerade ein rabbinischer Grundsatz, eher ein „Schlagwort, mit dem die Verkündigung des Ap. und der ihm Gleichgesinnten mißgünstig beleuchtet wurde. Er gibt dasselbe den Gegnern zurück, indem er nach Erhärtung seiner Einheit mit Apollos (3 6) sich und Apollos als Beispiele dafür hinstellt, wie dem im AT offenbarten Willen Gottes entsprechend gelehrt und gelebt werden muß. In ihrer Allgemeinheit läßt sich die Formel mit καθὼς εἶπεν ἡ γραφή Joh 7 38 vergleichen“ (Hnr.). Aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß man dem schriftgelehrten P. gegenüber, der eine solche Beflissenheit und Fähigkeit zeigt, seine Lehre durch Schriftbeweis zu stützen, gerade diese Formel: „nicht

1. Epikt. I 12, 15: τὸ παιδεύεσθαι τοῦτ᾽ ἔστι μανθάνειν ἕκαστα οὕτω θέλειν ὡς γίνεται oder 22, 9: μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει.

2. Kleinere Varianten: FG om εἰς vor ἐμαυτὸν: ein nicht zu berücksichtigendes Versehen; B ℵ*A bilden den Akk. Ἀπολλῶν (ebenso A^{2}L 40 Apg 19 1 und ℵD^{b}H 26 Euthal^{cod} Tit 3 13 [FG Ἀπόλλωνα), während ℵ^{ac} C DG LP Ἀπολλώ schreiben; D 14 17 u. a. Min. d e cop philox und Chr (gelegentlich) lesen ἐν ὑμῖν; ein Zeichen, daß man den μετασχηματισμός nicht mehr verstanden hat.

über das hinaus, was geschrieben steht!" entgegengeschleudert habe; für die Kephas-Leute ist sie zu gelehrt und für die Apollos-Leute zu ängstlich. Noch unwahrscheinlicher ist, daß P. seinen Gegnern diese Formel hiermit zurückgegeben hätte. Denn daß gerade das *μὴ φυσιοῦσθαι* der charakteristische Inhalt der Schriftforderungen sei, ist wenig glaubhaft; vor allem, daß man gerade dies „sich innerhalb der Grenzen des Schriftworts halten" an dem Verhalten von Apollos und Paulus „lernen" könne, das hat P. wenigstens in Kp. 1—3 nicht gezeigt. So befriedigt diese Erklärung doch in keiner Weise. Hnr. erwägt noch eine andere: „Läßt man bei *ἃ γέγραπται* die Beziehung auf das AT fallen, so liegt es nicht fern ab, an das Gemeindestatut der Christenbruderschaft zu denken, das als Hauptsatz die Gleichheit vor Gott(?) und die Pflicht der Bruderliebe enthalten haben muß. Eine solche Fixierung statutarischer Leitsätze ist durchaus im Sinn und Geist der Hellenen. Da dieselben für das Gemeinschaftsleben Normen aufstellten, erklärt sich auch die Charakteristik durch *γέγραπται*" (vgl. auch ZwTh 1876, 516 1). Aber von dem Vorhandensein eines solchen Gemeindestatuts fehlt jede, auch die geringste Spur. Vielmehr: die Mühe, mit der P. um die Ausgestaltung der Grundlage christlicher Sitte noch ringt, ist ein Beweis, daß solches Statut nicht vorhanden gewesen sein kann. Die einzige schriftliche Rechtsquelle war das AT, wozu dann die Herrenworte und das Beispiel andrer Gemeinden kommen. — In Betracht käme noch die Deutung des Origenes in der Catene: *ἐάν τις ἕξιν ἔχων ὑποδεεστέραν πρὶν πληρῶσαι τὰ γεγραμμένα θέλῃ ἀναβῆναι εἰς τὰ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, οὐδὲ νοήσει ἃ γέγραπται· ὥσπερ γὰρ κλίμακα οὐχ οἷόντε ἐστιν ἀναβῆναί τινα, μὴ ὁδῷ ἀναβαίνοντα ἀπὸ τῶν κατωτέρω κατὰ τὸ δυνατόν, τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τῶν μαθημάτων τῶν θείων.* Ähnlich Holst.: „Hier, wo es sich um den Gegensatz menschlicher und göttlicher Weisheit handelt, kann die Schrift auch nur als die Schranke gedacht sein, innerhalb welcher jede menschliche Erkenntnis und Weisheit sich zu bewegen hat". „Lernt die Gemeinde . . die Schranke der Gottes-Offenbarung in der Schrift innehalten, so wird dadurch . . auch weiter abgewehrt, . . . daß nicht Einer zu Gunsten des Andern gegen den Andern sich aufblähe[1]." Aber Holst. bemerkt selber, P. habe „nirgends auch nur die leiseste Andeutung gemacht, daß er und Apollos sich in den Schranken der Schrift gehalten habe (cf. 2 9—16)". Wenn Holst. schließlich sich „gezwungen sieht, auf das Verständnis dieser Worte zunächst zu verzichten", so kann man sich ihm nur anschließen. Der überlieferte Text ist nicht zu verstehen.

Konjekturen sind reichlich gemacht worden (vgl. Schmiedel, Clemen); der Text fordert auch dazu heraus — nicht nur wegen des doch sehr seltsamen *μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται* — sondern hauptsächlich, weil *μάθητε* ein doppeltes Objekt nach sich hat: *τὸ μή* und *ἵνα μή* sind ja völlig parallel; denn den *ἵνα*-Satz etwa von dem ersteren (als Finalsatz) abhängig zu machen, wäre künstlich und inhaltlich nicht überzeugend. Höchstens wäre möglich, den *ἵνα*-Satz als Inhaltsangabe von *γέγραπται* zu fassen: das Schriftwort oder der Inhalt der Schrift überhaupt verlangt, daß nicht Einer für den Andern u. s. w. Dies wäre nach Fritzsche am besten so herzustellen, daß *εἷς* gestrichen, statt *ἵνα ἕνα* und statt *φυσιοῦσθε* mit ℵ *φυσιοῦσθαι* gelesen würde: *τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται ἕνα μὴ . . . φυσιοῦσθαι.* Schm.: „Es fiele dadurch zugleich der sehr auffällige Ind. Präs. nach *ἵνα* weg. Doch ist er, fast einstimmig bezeugt wie Gal 4 17, möglich auf Grund der später häufigen Vermengung der Modi oder der Verwechselung mit einem (kontrahierten) Futur, das nach *ἵνα* im NT öfters steht wie sonst nach *ὅπως* s. 9 15. 18; 13 3; Win. p. 271 f.; Zahn zu Ignat. ad Eph 4 2". Die Änderung *φυσιοῦσθαι* wäre sehr leicht (Itacismus). Aber damit ist der Hauptanstoß nicht beseitigt, die Unverständlichkeit von *μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται.* Darum gehen andre Konjekturen dahin, dies auszuschalten. Fast witzig ist die Vermutung von Baljon (p. 50): *τὸ „μή" ὑπὲρ ἃ γέγραπται* sei eine in den Text geratene Copisten-Anmerkung, der das in DE fehlende *μή* über dem *εἷς* (ἃ) nachgetragen fand. Man könnte diese etwas hellsichtige Hypothese auch anders gestalten; die Copisten-Bemerkung kann auch gelautet haben:

1. Lütgert sieht in den Worten einen Gegenschlag gegen die Gnostiker, die in ihrer Gnosis eine Offenbarung über die Schrift hinaus empfangen zu haben glauben.

ā γέγραπται· ἕνα μὴ εἷς oder *ἕνα ἢ εἷς* „geschrieben steht *ā*; wie ist das aufzulösen, *ἕνα* oder *εἷς*? oder: *ἕνα*, nicht *εἷς*!" Aber solche Versuche werden von der Kritik niemals ernst genommen werden. Wichtiger ist es zu erkennen, daß *τὸ μὴ ὑπέρ* und *ἵνα μὴ . . ὑπέρ* eine verdächtige Dublette ist; daß die Lateiner das *ἵνα μή* nicht übersetzen; daß der eigentliche Anstoß in dem Nebeneinander des doppelten Objekts zu *μάθητε* liegt; daß das Fehlen von *μή* in DE doch recht auffällig ist. So scheint in der Herstellung von Straatman (II, 50 f.) *τὸ μὴ ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθαι* eine Ahnung des Richtigen zu liegen; das fehlende Subjekt hätte man zu ergänzen versucht; und der Zweifel über *εἷς* oder *ἕνα* könnte das *ἵνα* ins Leben gerufen haben. Wie der Text gelautet hat und welche Unglücksfälle ihn entstellt haben, wird wohl nie ermittelt werden.

Der Schwerpunkt des Satzes, „was die Korinther an ihren Lehrern lernen sollen", liegt unzweifelhaft in den Worten: »daß sich nicht Einer wegen des Einen gegen den Andern aufblähe«. Ein Subjekt könnte fehlen, ob nun der Satz von *τὸ μή* oder von *ἵνα μή* abhängt. Wichtig ist vor allem *φυσιοῦσθαι*, das in I. u. II. Kor geradezu Stichwort ist (4_{18}f.; 5_{2}; 8_{1}; 13_{4}; II Kor 12_{20}; Kol 2_{18})[1], „aufgeblasen sein", oder „sich aufblasen". Diese auch uns sehr geläufige Metapher malt (wir denken dabei an den Frosch) die Anstrengungen eines von seiner Wichtigkeit und Bedeutung Überzeugten, der dies durch breites Auftreten und starkes Auftrumpfen zu erkennen gibt; der Vorwurf trifft ebensosehr das äußere Gebahren, wie die zu Grunde liegende eitle Gesinnung. *Ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς* fügt hinzu, daß er nicht eigentlich wegen eigener Vorzüge sich aufbläht, sondern weil er sich als Schüler seines Lehrers für etwas besseres hält. Durch *φυσιοῦσθαι* wird *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* 3_{21} sachlich erläutert, und *ὑπὲρ* durch II 9_{2}. Man kann sich also wohl „zu Gunsten Jemandes aufblähen", indem man dabei gleichzeitig für den eigenen wie für den Ruhm des anderen arbeitet. Daß dies mit der abschätzigen Beurteilung Anderer Hand in Hand geht, wird ausgedrückt durch das sehr prägnant, wenn auch etwas hart angehängte *κατὰ τοῦ ἑτέρου* (das Schm. als uralte Randerklärung anzusehen geneigt ist). Fraglich ist, ob mit *ἕτερος* der andere Bruder gemeint ist, so daß es im Gegensatz zu *εἷς* stünde, oder der andere Lehrer, so daß es dem *ὑπὲρ τοῦ ἑνός* korrespondierte. Da das Pikante des Ausdrucks in dem Gegensatz *ὑπέρ — κατά* liegt, so liegt die zweite Auffassung näher; sie entspricht auch dem Zusammenhang besser, da ja nicht mehr *ἔρις καὶ ζῆλος* getadelt wird, wie in Kap. 1 — 3, sondern die pietätlose Mißachtung seiner, des Paulus Person. Die Spitze des *φυσιοῦσθαι* richtet sich eben gegen ihn. Das ist ja das Fatale an der Stimmung der Korr., daß sie, unter dem Vorgeben, für ihren glänzenden Lehrer Apollos Propaganda zu machen, nicht nur ihrer eigenen Eitelkeit Futter geben, sondern auch ihren „Vater", den Begründer der Gemeinde mißachten und verletzen.

Freilich müssen wir (bei der LA *φυσιοῦσθε*) hier wieder annehmen, daß P. die ganze Gemeinde von dieser e i n e n Stimmung beherrscht ansieht; aber das tut er ja auch im Folgenden zweifellos. Um dies zu vermeiden, bezieht Schm. *ἑτέρου* auf den christl. Bruder und zwar so, daß in *φυσιοῦσθε* mehrere Brüder von verschiedenen Par-

---

1. Klass. *φυσάω* Xen. Mem. I 2, 25; Plut. mor. 68 F: *ὀλίγοι γάρ εἰσιν οἷς μετὰ τοῦ εὐτυχεῖν παραγίνεται τὸ φρονεῖν, οἱ δὲ πολλοὶ φρενῶν ἐπεισάκτων δέονται καὶ λογισμῶν, πιεζόντων ἔξωθεν αὐτοὺς ὑπὸ τῆς τύχης φυσωμένους καὶ σαλευομένους*, mor. 9 A: die Kinder *μηδὲ τοῖς ἐγκωμίοις ἐπαίρειν καὶ φυσᾶν.* Epikt. I 8, 10: *ἐπηρμένος ἡμῖν καὶ πεφυσημένος περιπατεῖ* (vgl. II Kor 11_{20}); 19_{1}; II 16_{10}. Auch *φυσιᾶσθαι* Naumach. 63.

teien stecken: Jeder sieht dann auf den Andern herab. Aber Schm. gesteht zu, daß das „ἑτέρου weit besser dem ἑνός als dem εἷς gegenüber stehe". Meyers Erklärung, wonach die Gemeindeglieder jeder für den Andern, nämlich für seinen Parteigenossen gegen den Dritten (nicht zur Partei gehörigen) eintreten, paßt nicht in den Zusammenhang; denn nicht die Parteilichkeit wird hier getadelt, sondern die Eitelkeit, und an dieser wird im Folgenden nicht so sehr das gerügt, daß die Betreffenden auf ihre Genossen herabsehen, als daß sie vergessen, daß sie ihre (angeblichen) Vorzüge ja nicht sich selbst verdanken. – de fg vg stellen adversus alterum vor infletur pro alio, daher der Fehler in FG, wo statt ὑπέρ κατά steht. Diese Variante der Latt. könnte für Schm.'s Ausschaltung von κατὰ τοῦ ἑτέρου sprechen; aber sie ist nicht nötig.

V. 7 ist nur dann eine Begründung (γάρ) des Vorhergehenden, wenn der Verf. an dem φυσιοῦσθαι weniger das ὑπὲρ ἑνός als tadelnswert empfunden hat, als den Dünkel selber, der kurzerhand die Vorzüge des Lehrers als seine eignen empfindet und so tut, als sei es sein eigenes Verdienst, solchen Lehrer zu haben und durch ihn soweit in der Erkenntnis und in der religiösen Gewißheit gefördert zu sein. In lebhaften Fragen wendet sich der Unmut des Apostels an den Einzelnen. Man sieht deutlich den Sinn jenes φυσιοῦσθαι, das hier wieder durch καυχᾶσθαι erläutert wird. Das „Empfangen" kann sich in diesem Zusammenhang nicht auf den Lehrer beziehen; denn das leugnen ja die Aufgeblasenen in Wahrheit nicht, wenn sie auch ihrem Gebahren nach es zu vergessen scheinen. P. rügt die tief unfromme Gesinnung, die sich in der „gehobenen" Stimmung der Korinther zeigt. Sie haben keine Empfindung dafür, daß die religiöse Freudigkeit und Erkenntnisklarheit, durch die sie sich von ihrer heidnischen Umgebung und auch von einem Teile der Gemeinde unterscheiden, eine Gnade ist, für die sie dankbar zu sein hätten, etwa wie 15 10.

Die beiden letzten Glieder des dreigliedrigen Satzes sind kettenartig verbunden: ὃ οὐκ ἔλαβες wird durch εἰ δὲ καὶ ἔλαβες aufgenommen. Hierbei ist καί nicht konzessiv „wenn auch", denn P. hat ja das ἔλαβες selbst behauptet, kann dies also nicht konzedieren; es ist einfach Verstärkung des Verbums = wirklich (vgl. 7 11; Hartung, Partikellehre I, 132 f.); hier ist es gewissermaßen vom Standpunkt des Angeredeten gesagt: hast du dich aber überzeugt, daß du wirklich empfangen hast . . . – Schwierig ist τίς γάρ σε διακρίνει; διακρίνειν heißt „unterscheiden", eins vom andern, das Wahre vom Falschen, vgl. 12 10; man sagt auch διακρίνειν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν Apg 15 9 (11 12?). Das Eigentümliche ist, daß διακρ. τινα hier absolut steht, ohne Angabe, wovon die Unterscheidung stattfindet. Ebenso, nur noch seltsamer und fast technisch-formelhaft 11 29: μὴ διακρίνων τὸ σῶμα und 11 31 εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν. 11 31 scheint es fast = δοκιμάζειν zu stehen; in 11 29 muß es bedeuten: das Brot nicht für gewöhnliches Brot ansehen, sondern es von anderem Brot unterscheiden, indem man darin „den Leib" erkennt. Aber beide Stellen helfen uns nicht viel. Zu Grunde liegt hier unausgesprochen die Voraussetzung, daß die Aufgeblasenen einen starken Unterschied zwischen sich und ihrer Umgebung fühlen; in ihrer fortgeschrittenen Erkenntnis (8 1) oder in der Fülle ihrer Geistesgaben, vor allem in ihrem Enthusiasmus (V. 8) fühlten sie sich als etwas Besonderes. Die Frage des P. ist nun früher so verstanden worden: wer ist es denn, der dich aus der Menge heraushebt und dir diese Vorzüge verleiht? Antwort: Gott. Aber hier wäre ein Präteritum (διέκρινε) besser am Platz und τίς ὁ διακρίνας σε wäre rhetorisch wirksamer gewesen. Auch würde auffallen, daß P. den den Aufgeblasenen offenbar fern liegenden Gedanken θεός ἐστιν ὁ διακρίνων σε in die Frageform kleidet, als ob er selbstverständlich wäre. Darum erklärt man heute: wer in aller Welt gibt dir denn einen Vorzug vor anderen? Antwort: Niemand! Du bildest dir diese Vorzüge lediglich selber ein. Aber diese Auffassung

paßt in dieser Form auch nicht in den Stil des Zusammenhangs. Denn P. hat nun einmal den Ton gewählt, daß er die Vorzüge der Korr. anerkennt, aber ihre Undankbarkeit und Pietätlosigkeit tadelt. Darum muß in *διακρίνει* noch ein Moment liegen, das über die bloße Anerkennung eines Vorzugs hinausgeht, etwa in folgender Richtung: Wer gibt dir durch seine autoritative Anerkennung dieser Vorzüge das Recht, dich für etwas Besonderes zu halten? Nicht das verneint P., daß die Aufgeblasenen von ihren Genossen bewundert würden — daran wird es ja nicht gefehlt haben — sondern er bestreitet, daß sie sich mit Fug auf irgend Jemand berufen können, der sie für etwas Besonderes erklärt hat. Ein Beleg für diese Nuance des *διακρίνειν* steht mir allerdings nicht zur Verfügung. Bei dieser Auffassung wird auch das folgende *δέ* klar: wenn du dich also nicht auf eine wirkliche Autorität berufen kannst, so wirst du hinweisen auf das, was du hast. Aber was hast du, das du nicht empfangen hättest?

Es folgt nun, asyndetisch angereiht, ein heftiger Ausbruch des Befremdens über die mit pietätloser Undankbarkeit gemischte „gehobene Stimmung" in Kor. Rednerisch ist der Abschnitt außerordentlich wirksam, weil von tiefster Empfindung durchglüht; verwundete Liebe, Bitterkeit, fast Verzweiflung klingt uns entgegen. Daß P. sich hier ganz menschlich gibt, ist wahr; aber das harte Urteil, das z. B. Rückert fällt, können wir uns nicht aneignen; vor allem ergreift uns doch ein tiefes Mitgefühl mit den Schmerzen dieser gewiß leidenschaftlichen, aber doch durchaus lauteren und selbstlosen Natur. Es gilt, diesen Gefühlserguß bis in alle Abtönungen hinein nachzuempfinden.

V. 8 zunächst eine ironische Apostrophe von gewaltig eindringlicher Kraft. Das zweimal nachdrücklich vorangestellte *ἤδη* hat gewiß temporale Bedeutung; das, was eigentlich erst der zukünftige Aeon bringen sollte, — ihr habt es schon in der Gegenwart erhalten. Man muß aber fühlen, was für den Griechen in *ἤδη* liegt; es ist „eine determinative Partikel, die ihrer Zusammensetzung aus *ἦ* und *δή* gemäß Zuversicht (*ἦ*), die sich auf augenscheinliche Wahrnehmung (*δή*) gründet, bezeichnet" (Passow). „Eine genaue und für alle Fälle genügende Übersetzung läßt sich nicht geben"; es kann bedeuten: augenscheinlich, in der Tat, wirklich, sicherlich: »wahrlich, schon seid ihr gesättigt«. „Sättigung" (Mt 5 6; Lk 6 21; 2 53) und „Reichtum" (Jak 2 5), herrlicher Besitz (*κληρονομία*) — das sind so recht die Güter, welche den Armen, Hungrigen, Verachteten für den zukünftigen Aeon verheißen sind — hier klingen Urlaute der Apokalyptik und der ältesten christlichen Frömmigkeit, hier klingen auch Worte und Gedanken Jesu nach. Dazu gehört vor allem die *βασιλεία*. Es ist ein Grundton jüdischen Glaubens und der Verkündigung Jesu, daß die Erwählten der Zukunft an der Herrschaft Gottes teilhaben, daß sie mit Gott „regieren" sollen über die Welt (vgl. S. 89 f. und 6 1 ff.).

Dieser Gedanke, von Haus aus z. B. im B. Daniel ganz politisch gemeint, wird bei seiner Übernahme durch die Christen (vgl. meine Predigt Jesu von R. G. S. 121 ff.); z. B. Mt 5 3. 10; Lk 12 32; Offenb 1 6. 9; 3 21; 5 10; 20 4. 6; 22 15 seiner politischen Bedeutung entkleidet; es fehlt im „Reiche Gottes" an dem geeigneten Objekt des Herrschens; nur Lk 22 30; I Kor 6 1 ff. sind Nachklänge der alten Anschauung; der Gedanke reduziert sich schließlich darauf, daß sie mit Gott triumphieren werden, seinen Sieg als den ihren genießend. — Da also die ursprüngliche Kraft des Ausdrucks *βασιλεία* nicht mehr empfunden werden konnte, so stellen sich Umdeutungen, Transponierungen in eine andre Tonart ein. Als der Begriff der *βασιλεία* zu den Griechen kam, wo für den Gedanken einer politischen Weltherrschaft des neuen Volkes Gottes kein Boden war, mußte er individualisiert und vergeistigt werden. Und so entsteht die Schattierung, daß das

βασιλεύειν als eine Art neuer Adel empfunden wird; die Heiligen und Erwählten Gottes, denen die Teilnahme an der *βασιλεία* verheißen ist, fühlen sich schon gegenwärtig als *βασιλεῖς*, als Menschen vom Stamme des Gottkönigtums. Dieser Umformung des Begriffs kam nun auf griechischem Boden ein anderes Ideal entgegen, die kynisch-stoische Idee vom Königtum des Weisen. Vgl. hierüber Zeller, Phil. d. Griechen II, 1[4], S. 315 Anm. 1; S. 1010 Anm. 2; III, 1[3], S. 251 Anm. 5. Man lese das Bekenntnis des Diogenes bei Epikt. III 22, § 47—49, das in die Worte ausmündet: *τίς με ἰδὼν οὐχὶ τὸν βασιλέα τὸν ἑαυτοῦ ὁρᾶν οἴεται καὶ δεσπότην*; § 63: *κοινωνὸν εἶναι δεῖ τοῦ σκήπτρου καὶ τ. βασιλείας* § 79. Plut. de tranq. an. 12 (mor. p. 472 A): (*οἱ Στωικοί*) . . . *τὸν σοφὸν παρ' αὐτοῖς μὴ μόνον φρόνιμον καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρεῖον, ἀλλὰ καὶ ῥήτορα καὶ ποιητὴν καὶ στρατηγὸν καὶ πλούσιον καὶ βασιλέα προσαγορευόμενον*; ferner mor. p. 58 E (adulator p. 16); Horaz Sat. I, 1, 106 ff.: sapiens uno minor est Jove, dives, liber, honoratus, pulcher, rex denique regum; ferner Sat. I 3, 124 ff.: si dives, qui sapiens est, et sutor bonus et solus formosus et est rex, V. 133. 136: magnorum maxime regum; Philo, q. omn. probus liber 3 M. p. 448: *τῷ γὰρ ὄντι μόνος ἐλεύθερος ὁ μόνῳ θεῷ χρώμενος ἡγεμόνι· κατ' ἐμὴν δὲ διάνοιαν καὶ τῶν ἄλλων ἡγεμὼν ἐπιτετραμμένος τὰ περίγεια, οἷα μεγάλου βασιλέως, θνητὸς ἀθανάτου, διάδοχος.* de Abr. § 261: *αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι βασιλεῖαι πρὸς ἀνθρώπων καθίστανται . . . τὴν δὲ τοῦ σοφοῦ βασιλείαν ὀρέγει θεός, ἣν παραλαβὼν ὁ σπουδαῖος οὐδενὶ μὲν αἴτιος γίνεται κακοῦ, πᾶσι δὲ τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθῶν, κτήσεως ὁμοῦ καὶ χρήσεως, εἰρήνην κ. εὐνομίαν καταγγέλλων*; de post. Caini § 128: Wer die Tugenden erworben hat, *ἄρχων καὶ βασιλεὺς εὐθέως* . . und viele andere Beispiele. Besonders bemerkenswert sind für uns die Stellen, in denen Epiktet (III 22, 95) die Herrschaft des Weisen als ein *μετέχειν τῆς ἀρχῆς τ. Διός* bezeichnet, oder Philo sagt, der Weise übe eine stellvertretende Herrschaft im Namen Gottes, und Gott verleihe ihm die Herrschaft. Das sind starke Parallelen zu der jüdisch-christlichen Idee der *βασιλεία* der Christen. Wir können also begreifen, wie bei den Kor. Christen der urchristliche Gedanke sich mit jener hellenischen Stimmung eng verschmelzen konnte. Darin liegt nun auch die Erklärung dafür, daß

die Korr. die *βασιλεία* nicht mehr als einen Gegenstand der Hoffnung betrachten, sondern schon gegenwärtig das Bewußtsein haben, zur Herrschaft gekommen zu sein. Dies Gefühl nun der Sättigung, des Reichtums, des Königsadels muß in Korinth sehr lebhafte Formen angenommen haben. Vermutlich war dies eine allgemeine Begleiterscheinung des Reichtums an Charismaten, des Enthusiasmus, vielleicht auch eine Sondererscheinung bei den Apollinern, oder bei den freien Gnostikern 8 1, welche die neue „Erkenntnis" in eine Art Rausch versetzt hatte. An sich hätte P. es doch mit Freuden begrüßen müssen, daß in der Gem. eine so überwallende Sieges- und Heilsgewißheit, ein so bewußtes Besitzen und Genießen der „Kräfte der zukünftigen Welt" vorhanden war; ja, er ist ja gerade der gewesen, der am meisten dazu beigetragen hat, daß die zukünftigen und überweltlichen Heilsgüter von der Christenheit als schon in der Gegenwart zu erlebende verstanden worden sind. Um so gewisser hat ihn nicht jene Stimmung als solche abgestoßen, sondern nur die Art, wie sie sich äußerte. Ein allzu selbstgewisses Pochen auf das Heil — ohne die ehrfürchtige Scheu, die es doch immer noch nicht fassen kann, ein allzu plumpes Prahlen mit der Erkenntnis — ohne das Gefühl der Unzulänglichkeit selbst dieser Erleuchtungen, schließlich ein eitles Gebahren, als ob man diese Höhe der eignen Kraft verdankte — ohne das Bewußtsein, alles empfangen zu haben, und das alles mit einer Geringschätzung des Apostels verbunden, der ihnen doch erst den Weg zum Heiligtume erschlossen hat.

Darum liegt der Akzent nicht nur auf dem *ἤδη* und den Präteritis, sondern auch und nicht zum Wenigsten auf dem *χωρὶς ἡμῶν* – als ob er nicht Mühe und Arbeit, selbstverleugnende Hingabe der Gemeinde gewidmet hätte. Die Auffassung von *χωρὶς ἡμῶν*: ohne uns, so daß wir nicht mit dabei sind, ihr allein seid zur Herrschaft gelangt (Schm.) – nimmt den Gedanken, der mit *ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν* als neues steigerndes Moment auftritt, zu früh vorweg; in V. 8a handelt es sich noch um eine Schilderung des *φυσιοῦσθαι κατὰ ἑτέρου*, in V. 8b wendet sich der Verf. zu dem Kontrast seiner Lage[1]. Eine Steigerung des Sarkasmus liegt darin, daß er aus dem höhnischen Anerkennen, wie herrlich weit sie es gebracht haben, in die Rolle des ehrfürchtig staunenden und gar bescheidenen Bewunderers übergeht: ach, wenns doch wirklich wahr wäre! – in dem Irrealis nach *ὄφελον* (II 1_{1}; Blaß § 63, 5) liegt nicht eine direkte Negation: so weit ist es noch nicht gekommen, sondern nur ein leiser Zweifel: ich kanns noch garnicht recht glauben; wenns nur wahr ist! Aber ist es so, seid ihr wirklich Könige geworden, dann wärs vielleicht möglich, daß auch wir an eurer Herrlichkeit ein wenig Teil bekämen! So haben sich die Rollen vertauscht: er, der Apostel, ihr „Vater“, muß von seiner Niedrigkeit aus zusehen, was für eine schwindelnde Höhe sie erreicht haben.

V. 9. 10 Eine Begründung (*γάρ*) ist dies Satzgefüge insofern, als P. mit steigernder Bitterkeit zeigt, wie klein er sich ihnen gegenüber fühlen muß; ihr übermütiges, rauschartiges Hochgefühl verletzt ihn um so stärker, je lebhafter er seine niedrige, verachtete Lage fühlt, und er fühlt sie doppelt, wenn die Gemeinde sich ihm gegenüber hochmütig zeigt: „Mich dünkt“[2], sagt der Apostel, es will ihm fast so scheinen, er mag das Ungeheuerliche nicht so geradezu aussprechen (also eine etwas andere Nuance als 7_{40}). »Uns, die Apostel«: die Apposition wirkt sehr kräftig: „die wir doch Apostel sind“, Gesandte eines hohen Herrn, als *ἔσχατοι*!

Fraglich ist, ob P. mit *ἡμᾶς* und den Plurr. (auch *συμβασιλεύσωμεν*) nur sich selbst meint. An sich wäre dies möglich. Aber gerade an dieser Stelle muß man zweifeln; denn es müßte noch wirklich bewiesen werden, daß in einem solchen Fall ein in Wahrheit singular. Subjekt durch einen Plur. wie *ἀπόστολοι* aufgenommen werden kann. Wo ein solcher Plur. folgt (wie I Th 2_{4}: *καρδίας*; II Kor 3_{6}: *διακόνους*), liegt deutlich ein plur. Subjekt vor (vgl. I Th 1_{1}; II Kor 1_{19}). In unsrem Falle kann man sogar sagen: daß überhaupt eine Apposition folgt, die doch an sich nicht nötig wäre, muß darin seinen Grund haben, daß P. *ἡμᾶς* näher bestimmen und vor Mißverständnis schützen will: es handelt sich nicht bloß um meine Person, sondern um die App. überhaupt. Aber daraus folgt eine neue Schwierigkeit: welche „Apostel“ sind gemeint? Daß alle Missionare (15_{7}) damals in gleicher Lage gewesen wären, ist unwahrscheinlich; daß etwa Apollos oder gar die *ὑπερλίαν ἀπ.* II Kor 11_{5} einbegriffen wären, ist ausgeschlossen. So bleibt nur übrig, daß P. sich mit Silvanus und Timotheus zusammenfaßt, mit denen er die Kor. Gemeinde gegründet hat. Im Vergleich zu den

1. *Καί* „rasch einfallend“ Hnr., gehört eng mit dem in DG fehlenden *γε* zusammen Blaß § 77, 4.

2. *Ὅτι* nach *δοκῶ γάρ* ist durch $\aleph^{c}$ D^{c} E LP vg^{codd} syr^{utr} cop arm go Chr Thdrt Amb Ambrst Pelag reichlich bezeugt; es macht aber doch den Eindruck einer pedantischen Auffüllung. Ohne *ὅτι* ist der Satz bedeutend lebhafter, was der Stimmung des Ganzen gut entspricht.

nach ihnen aufgetretenen „Lehrern" sind sie die Missionare, die ihnen das Evangelium gebracht haben (12 28). Mit ihnen fühlt er sich solidarisch; was ihm angetan ist, fällt auch auf sie; was er leidet, leiden sie mit.

Was heißt nun *ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους*? Die Beziehung von *ἐσχάτους* auf *ἀποστόλους*, uns „die letzten Apostel" (15 8), ist mit Recht jetzt aufgegeben; es kann nur entfernteres Objekt zu *ἀπέδειξεν* sein. Die Paradoxie liegt darin: die Apostel müßten den ersten Platz einnehmen, vgl. Mt 19 28ff.: „sitzen auf 12 Thronen"; und nun werden sie nicht etwa nur von den Korr. als *ἔσχατοι* (Chrys. *πάντων ἀτιμότεροι*)[1] behandelt, sondern Gott hat sie in solche Lage gebracht, daß sie Jedermann als *ἔσχατοι* erscheinen müssen. *Ἀπέδειξεν* hat hier nicht die Nuance des Proklamierens wie II Th 2 4; Lk 10 1 (*ἀνέδειξεν*), sondern des „Erweisens"[2]. Wie Gott Jesum durch Zeichen und Wunder (als seinen Beauftragten) erwiesen hat (Apg 2 22), so hat er die Apostel, indem er sie scheinbar im Stich gelassen, als Leute erscheinen lassen, die ihm so gut wie nichts gelten. Hier liegt der (nicht nur jüdische, sondern ganz allgemein volkstümliche) Schluß vor aus der äußeren Lebenslage auf die Geltung bei Gott. Aber P. meint das nicht mehr ganz ernst, wie *δοκῶ γάρ* gezeigt hat.

Es wird behauptet, *ἀπεδ.* sei hier term. technicus, wie das latein. edere (Suet. Aug. 45 edere gladiatores): „he brought us out in the arena of his worlds amphitheatre" (Lightf., Hnr.). Aber dieser Sprachgebrauch läßt sich nicht erweisen; der Vergleich mit der Arena wird hier zu früh angenommen, er beginnt erst mit den Worten *ὡς ἐπιθανατίους*: wie zum Tode Verurteilte (Chrys. *ὡς καταδίκους*. Dionys. Halic. 7, 35 *ὅθεν αὐτοῖς ἔθος βάλλειν τοὺς ἐπιθανατίους* vom tarpej. Felsen). Die Ideen-Assoziation, die ihn dazu geführt hat, wird nicht darin bestehen, daß die zum Tode Verurteilten als letztes, grausigstes Schauspiel auftreten[3], sondern: wenn man fragt, wer auf der Welt die Elendesten, die „Letzten", „die Hefe der menschl. Gesellschaft" (Lietzmann) sind, so fallen einem die unglücklichen Verurteilten ein, die gewissermaßen um ihre eigene Hinrichtung kämpfen müssen. Daß P. mit Recht einen so entsetzlichen Vergleich wählt, begründet *ὅτι*: ist es doch wirklich so, daß wir ein „Schauspiel"[4] geworden sind für die Welt: *κόσμος* ist hier der Inbegriff natürlich nicht der geschaffenen Natur, aber auch nicht bloß der Menschheit (Sap Sal 10 1 Adam *πατὴρ κόσμου*), sondern aller geistigen Wesen. Wie P. diesen Gesamtbegriff sonst wohl in *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auseinander zu legen liebt (Kol 1 10. 16),

---

1. Apul. Metam. 4 hominis extremi, quem et dignitatis et patrimonii simul et incolumitatis ipsius fortuna damnavit, tamque infirmi, ut per totum orbem non inveniat misericordiae comparem (nach Wetst.); Dio Cass. 42, 5 von Pompeius: *κράτιστος πρότερον Ῥωμαίων νομισθείς . . . καθάπερ τις καὶ αὐτῶν τῶν Αἰγυπτίων ἔσχατος ἐσφάγη*; Alkiphr. 3, 43: *ὡς ἔσχατον ἀνδράποδον*.

2. Plato symp. p. 179 C.: *ὥστε ἀποδεῖξαι αὐτοὺς ἀλλοτρίους ὄντας τῷ υἱεῖ*; Phaedon p. 72 C und dazu Wyttenb.: *λῆρόν τι ἀποδεικνύναι*, aliquid nugas ostendere, aliquid ita superare, ut nugae et nihil esse videatur.

3. Wetstein zitiert Seneca ep. 7, 3 f. Casu in meridianum spectaculum incidi . . . quicquid ante pugnatum est, misericordia fuit. nunc omissis nugis pura homicidia sunt. Aber aus dieser Stelle kann man nichts über die Reihenfolge der Kämpfe schließen.

4. Hesych. *θέατρον· θέαμα ἢ σύναγμα.* Plin. paneg. Trajan 33: nemo ex spectatore spectaculum factus. Sallust Iug. 14, 23: At ego, infelix, in tanta mala praecipitatus ex patrio regno, rerum humanarum spectaculum praebeo. *θεατρίζεσθαι* Hbr 10 3; Polyb. 3, 91, 10: *διόπερ ἔμελλον εἰς ταῦτα καταστρατοπεδεύσαντες ὥσπερ εἰς θέατρον οἱ Καρχηδόνιοι καταπλήξεσθαι μὲν τῷ παραλόγῳ πάντας, ἐκθεατριεῖν δὲ τοὺς πολεμίους φυγομαχοῦντας*; 5, 15, 2.

oder nach antiker Dreiteilung ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια καὶ καταχθόνια (Phl 2 10), so zerlegt er ihn hier mit dem bei ihm nicht häufigen (Röm 14 9; I Kor 1 22) „sowohl – als auch" in Engel und Menschen. Daß die Erwähnung der ersteren nicht bloß rhetorisch ist, dürfte heute nach Everlings (paulin. Angelologie p. 14 ff.) Ausführungen anerkannt sein. Es ist vielmehr ganz ernst gemeint; denn nach jüdisch-urchristlichem Glauben nehmen die Engel ein äußerst lebhaftes Interesse an den Menschen, insbesondere an den Erwählten[1]. Dagegen ist die Frage, ob hier gute oder böse Engel gemeint sind, völlig auszuschalten. – Die Zweiteilung des Begriffes κόσμος in Engel und Menschen hat eine schlagende Parallele an der stoischen Definition des κόσμος (Stob. Ecl. I, p. 184, 8. Κόσμον δ᾽ εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα; Diog. Laërt. VII, 138 (Posidonius); Epikt. I 9, 4; Ps. Arist. de mundo 2). An Stelle der θεοί treten bei P. die ἄγγελοι. „Der Weise im Kampf mit dem Geschick ein Schauspiel für Gott und Menschen" ebenfalls ein beliebtes stoisches Bild (Lietzm.). Seneca de prov. 2, 9 ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat . . deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus . . non video, inquam, quid habeat in terris Juppiter pulchrius, quam ut spectet Catonem jam partibus non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum. Aber die Stimmung ist hier gerade entgegengesetzt. Bei P. keine Spur von diesem Stolz, kein Wort eigentlich auch davon, daß er mit seinem Geschicke ringt (nur V. 12b. 13a); ein klägliches, erbarmungswürdiges Schauspiel gibt er der Welt zu schauen[2].

Und nun folgen die bitteren Antithesen: wir stehen in euren, der Weisheits-Verehrer, Augen als Narren da, weil wir mit Bewußtsein auf die Geltendmachung der Weisheit verzichtet haben (2 2; 3 18) um Christi Willen (vgl. 9 23: διὰ τὸ εὐαγγέλιον; 10 33); ihr aber seid „klug und weise" – P. hätte nach Kap. 1. 2. 3 auch σοφοί sagen können; er wechselt hier mit φρόνιμος (ebenso ironisch II Kor 11 19), vielleicht, weil ihm wie Röm 11 25; 12 16 die Stelle Prv 3 7 vorschwebt: μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ, φοβοῦ δὲ τὸν θέον, so daß φρ. die Nuance hat: selbsteingebildete Klugheit, die mit Übermut gegen Gott verbunden ist, wobei man das „Empfangenhaben" vergißt (V. 7); hier fügt er aber nicht παρ᾽ ἑαυτοῖς hinzu, sondern ἐν Χριστῷ. Das ist einerseits rhetorische Antithese zu διὰ Χριστόν, wobei die Abwechslung in der Präposition reizvoll wirkt; aber es ist auch sachlich wuchtig; ihr überhebt euch „in Christo" eurer Klugheit – wie anders würde ich da empfinden, der ich mich Christi Gnade gegenüber nur demütig fühle! »Wir sind schwach« – dies bezieht sich wohl kaum auf körperliches Leiden, sondern auf die in Kor. vermißte Energie (II 13 3), auf die Schüchternheit seines körperlichen Auftretens (II 10 10); demgegenüber fühlen sie sich in ihrer von aller Ängstlichkeit freien Aufgeklärtheit und Sicherheit als „Kraftmenschen", die zu imponieren und Großes durchzusetzen vermögen" (Hnr.). Und schließlich – mit Umkehrung der Glieder, wegen des glatten Anschlusses ans folgende – ihr, die ihr schon die Krone der βασιλεία auf eurem Haupte fühlt, steht »herrlich« da, weniger von anderen „hochgeehrt und gefeiert" (Hnr.), als in eurem Bewußtsein, und

1. Vgl. Hen 9 1: „Da blickten Michael, Uriel, Raphael und Gabriel vom Himmel und sahen das viele Blut, das vergossen wurde, und all das Unrecht, das auf Erden geschah"; I Pt 1 12 u. a. Stellen.

2. So trägt Theodoret zu viel ein, wenn er sagt: πᾶσιν εἰς θεωρίαν πρόκειται τὰ ἡμέτερα· ἄγγελοι μὲν γὰρ τὴν ἡμετέραν ἀνδρίαν θαυμάζουσι, τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ μὲν ἐφήδονται τοῖς ἡμετέροις παθήμασιν, οἱ δὲ συναλγοῦσι μέν, ἐπαμῦναι δὲ οὐκ ἰσχύουσιν.

wir dagegen mißachtet (vgl. II 6_{8}). Überhaupt ist diese Stelle des II Kor.-Briefs zum Vergleich heranzuziehen. Man sieht, daß P. ähnliche Schilderungen seiner apostolischen Leiden öfter gegeben hat (vgl. auch II 4_{8}f.; 11_{23}ff.; Röm 8_{35}). Es ist dies bei ihm ein fester rhetorischer *τόπος* geworden. Während er aber im allgemeinen in solchen Ergüssen die Paradoxie hervorhebt, daß er trotz all dieser Leiden dennoch ein Apostel ist, der die Hilfe Gottes reichlich zu verspüren hat, fehlt hier zunächst der heroische Akzent (nur V. 12b. 13a bricht eine etwas andere Stimmung durch); er beginnt hier mit einer Schilderung seiner Leiden, die eigentlich zu seinem hohen Amt nicht passen; nicht so sehr als innere Leiden kommen sie in Betracht, sondern als Beweise für die *ἀτιμία*, in der er steht; auf der glänzenden Folie der Stimmung in Kor. wirken sie doppelt düster:

V. 11. 12a »Bis zu dieser Stunde« – dies ist der Gegensatz zu *ἤδη* (V. 8): während ihr schon auf der Höhe seid, müssen wir noch immer (wie lange schon! und wie lange noch!) in den Niederungen uns plagen. Die folgende Aufzählung ist durch *καί – καί* als eine geschlossene Leidenskette charakterisiert, in der kein Glied fehlt. Über die rednerische Gruppierung (ob paarweise oder zu je drei) kann man zweifeln; am liebsten würde ich eine gehäufte Zeile mit fünf Gliedern annehmen (V. 11 – *ἀστατοῦμεν*); und darauf würde dann als ein besonderes Glied folgen: V. 12 (– *χερσίν*). »Hunger und Durst« (II 11_{27}) z. B. auf den langwierigen Wanderungen (*ὁδοιπορίαις* II 11_{26}) – man denke an die mehrmals ausgeführte Übersteigung der Taurus-Pässe – oft durch unwirtliche Gegenden (*κίνδυνοι ἐν ἐρημίᾳ* II 11_{27}); dabei mag dann oft genug Kleidung und Schuhwerk mehr als abgerissen gewesen sein (die *γυμνότης* wird mehrfach hervorgehoben Röm 8_{35}; II 11_{27} *ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι*)[1]. »Mißhandlungen«; *κολ.* eigentlich Faustschläge oder Backenstreiche geben, wie Sklaven (I Pt 2_{20}) oder Verurteilte (Mk 15_{65}) sie von rohen Menschen erfahren. II 12_{7} bezeichnet P. sein körperliches Leiden mit diesem Worte. Hier ist vielleicht das Wort in allgemeinerem Sinne gebraucht, so daß auch etwa die Steinigung (II 11_{52}; Apg 14_{19}) einbegriffen sein könnte. Dagegen dürfte weniger an die offiziellen Geißel- oder Rutenstrafen (II 11_{24}f.) zu denken sein; man hat eher den Eindruck vulgärer Mißhandlungen. Und da unmittelbar darauf das *ἀστατοῦμεν* folgt, so denkt man am besten an solche Szenen wie Apg 14_{19}f., wo der Apostel mit Gewalt und Mißhandlung von dem Pöbel aus den Städten vertrieben wird. Dies Wort bezeichnet die ruhelose, unstäte »Heimatlosigkeit« des Wanderers, der nicht hat, wo er sein Haupt niederlegen könnte (Theoph.: *ἐλαυνόμεθα, φεύγομεν*), den es von Ort zu Ort treibt, sei es aus innerem Drange, um sein großes Werk zu vollenden, sei es – was hier besser paßt – weil er seit seinem Bruch mit seiner jüdischen Vergangenheit an keinem Orte mehr ein trauliches heimatliches Verhältnis zu seinen Volksgenossen gewinnen kann –

---

1. Das spätgriech. *γυμνιτεύειν*, bei Plut.; Dio Cass. in der Bedeutung „leicht bewaffnet sein", pflegt sonst mit *η* statt *ι* (BD: *ει*) geschrieben zu werden (so auch L min Euthal[cod]); ℵAC E FG P 37 haben *ι*. – *κολαφίζειν* ist vor dem NT und KVV. nicht bezeugt; Lobeck ad Phryn. p. 175f. Statt *ἄχρι τῆς* haben FG *ἕως*.

man denke an die Feindschaft der Juden in Korinth! — Was sonst der Ruhm des Ap. ist, daß er mit eignen Händen (das *ἰδίαις* ist hier nicht bloß als Possessivum zu verstehen, wie sonst oft im NT, sondern emphatisch — wir müssen selber arbeiten) sein Brot verdient, um sich von der Gemeindeverpflegung unabhängig zu machen (vgl. 9 15. 18; II Kor 9 7; 12 13; I Th 2 9; II Th 3 8), und was er sonst durchaus nicht für eine Schande erachtet, sondern als das Mittel zu sittlicher Unabhängigkeit (I Th 4 11f.; II Th 3 10. 12) — das nennt er hier unter den Zeichen seiner *ἀτιμία*. Daran erkennt man von Neuem, daß er ironisch redet; er versetzt sich einmal auf den Standpunkt äußerlicher Betrachtungsweise, wie sie den aufgeblasenen Korr. nahe liegen mochte. Aber freilich, nur ironisch gemeint ist es auch nicht; ein Gran von Bitterkeit über das, was er zu entbehren hat, um so unwürdiger und undankbarer Leute willen, ist nicht zu verkennen. Aber das ist gerade recht menschlich; es rührt uns, daß P. nicht in allen Momenten seines vielbewegten Lebens die Höhe der Stimmung zu behaupten im Stande ist, auf die er uns dann in anderen Stunden wieder zu führen weiß.

Darum folgt nun auch, fast als ob ihm die Tonart garzu kläglich sei, eine Gruppe mit anderem Akzent **V. 12b. 13a.** In die Stimmung des Ganzen würde es nicht passen, wenn man (etwa wie II 4 8f.) heraushören wollte: durch all diese Leiden lassen wir uns nicht zu Boden werfen — im Gegenteil . . . auch diese Dinge kommen hier noch als Zeichen der *ἀτιμία* und Erniedrigung der Apostel in Betracht (vgl. II 10 1: *κατὰ πρόσωπον ταπεινός*). So wenig gleichen sie den stolzen Korr., daß sie Schmähungen nicht etwa von oben herab siegreich zurückweisen, sondern darauf mit einem Segenswort erwiedern — nach dem Worte des Herrn (Lk 6 27f.; vgl. Röm 14 14)[1]. Natürlich ist bei *διωκόμενοι* nicht an eine systematische staatliche „Christen-Verfolgung" zu denken, sondern eher an jüdische Verfolgungen des Abtrünnigen und angeblichen Gesetzesgegners (Gal 5 11; 6 12). Unter solcher gehässiger „Verfolgung" „halten wir an uns", ohne zu klagen oder uns zu verteidigen, wir »halten aus«[2]. Wenn wir üble Nachrede erfahren (II 6 8; Röm 3 8), so verteidigen wir uns nicht oder rächen uns; statt dem „Bösen zu widerstehen" (Mt 5 39), überbieten wir die Bosheit des Gegners durch das, was hier *παρακαλοῦμεν* genannt wird. Was ist gemeint?

Das „deum pro ipsis precamur" des Grot. ist Überinterpretation. Aber auch

---

1. *λοιδορούμενοι* I Pt 2 23; *λοίδορος* I Kor 5 11; 6 10 steht in keiner evangelischen Form des Herrenworts. Trotzdem kann man nicht zweifeln, daß dies dem P. vorschwebt. Es ist für ihn bezeichnend, daß er die großen ethischen Forderungen des Herren meist nicht sklavisch wörtlich, sondern in freier Umformung reproduziert, nicht als Gesetzesworte, sondern als *ἐν πνεύματι* angeeignete und angewandte Impulse. Dagegen erinnert das Lk 6 27f. nicht vorkommende *διωκόμενοι* an Mt 5 44; 5 10ff.; vgl. auch II 4 8; 12 10; Röm 8 35.

2. Was solch *ἀνέχεσθαι* ist, schildert P. ironisch II Kor 11 20. Schön und ernst Epiktet I 9, 12, zu denen, welche sagen: „*Ἐπίκτητε, οὐκέτι ἀνεχόμεθα μετὰ τοῦ σωματίου τούτου δεδεμένοι καὶ τοῦτο τρέφοντες καὶ ποτίζοντες καὶ ἀναπαύοντες καὶ καθαίροντες, εἶτα δι' αὐτὸ συμπεριφερόμενοι τοῖσδε καὶ τοῖσδε*"; ihnen antwortet er (§ 19): *ἄνθρωποι, ἐκδέξασθε τὸν θεόν· ὅταν ἐκεῖνος σημήνῃ καὶ ἀπολύσῃ ὑμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρεσίας* (Lk 2 29), *τότ' ἀπελεύσεσθε πρὸς αὐτόν* (Phl 1 23f.)· *ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος ἀνάσχεσθε ἐνοικοῦντες ταύτην τὴν χώραν, εἰς ἣν ἐκεῖνος ὑμᾶς ἔταξεν.*

„den Lästerern bittende Worte geben“ (Hnr.) ist wohl zu stark. *παρακαλεῖν* Bleek z. Hbr 3 13: „es bedeutet überhaupt: zurufen; bei den Attikern steht es für: herbeirufen, z. B. zu einer Versammlung oder zur Hülfe (die Gottes oder Menschen) oder: einladen zum Gastmahle. Mehr dem späteren namentlich hellenistischen Sprachgebrauch gehört es an, daß es gesetzt wird für: zureden, zusprechen einem der anwesend ist oder als anwesend gedacht wird, sei es bittend, oder ermahnend, warnend, oder tröstend; so LXX, in den altt. Apokr., bei Philo und oft im NT“. So steht es Apg 16 39 in Blaß' *α*-Text absolut im Sinne von „begütigen“; in der Rez. *β* dagegen wird es als „bitten“, „zureden“ gefaßt. Dies sieht fast aus wie eine Umschreibung oder Erläuterung des ungewöhnlichen absoluten *παρεκάλεσαν*. Ebenso scheint II Mak 13 23 *τοὺς Ἰουδαίους παρεκάλεσεν* den Sinn des „Begütigens“ zu haben. So liegt es hier am nächsten, zu verstehen: wenn wir verleumdet werden, reden wir zum Guten, d. h. suchen die Gegner durch freundliche Worte von ihrer Verkehrtheit zu überzeugen[1] — während wir, wenn wir so auf Ehre hielten, wie die Korinther, uns lieber verteidigen oder heftig und energisch antworten sollten. Das Charakteristische ist die freiwillige Demütigung, die in den Augen der Welt verächtlich erscheint. Ob wir statt *δυσφημούμενοι* (א AC P 17 46 Euthal^cod Clem Or^3mal Eus Cyr Dam) nicht lieber *βλασφημούμενοι* (א^c B DG L it vg Or^2mal Chr Thdrt Or^int Ambrst) lesen sollten, wie Röm 3 8? Für *βλασφημ.* würde sprechen, daß ja hier an eine Lästerung ins Angesicht gedacht ist, während *δυσφημ.* vielleicht mehr die üble Nachrede hinter den Rücken meint? Man wolle bei dieser 3gliedrigen Gruppe das Schema aba beachten, das sowohl durch den Sinn wie durch den reimartigen Ausklang gegeben ist: *λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν* | *διωκόμενοι ἀνεχόμεθα* | *δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν*. Ebenso finden wir dies Schema Röm 12 8: *ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι* | *ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ* | *ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι*; I Kor 13 8. Ähnliche Künstlichkeiten in der Prodikos-Fabel bei Xen. Mem. II 1, 31: *τρεφόμενοι — περῶντες* | *— αἰσχυνόμενοι — βαρυνόμενοι* | *— διαδραμόντες — ἀποθέμενοι*.

V. 13b Nur wenn V. 12b. 13a nicht stolze, heroische Leistungen des Willens schildern sollten, sondern verächtliche Erniedrigungen, ist der Anschluß dieser wuchtigen Schlußworte gut. Daß P. hier alles Gesagte in einem prägnanten Ausdruck zusammenfassen will, zeigt *ἕως ἄρτι*, womit *ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας* V. 11 aufgenommen wird. In *ἐγενήθημεν* liegt: es ist so weit gekommen, daß man schon gar keinen andern Vergleich mehr brauchen kann. Ein Vergleich ist es allerdings streng genommen nicht: das *ὡς* will wohl mehr besagen: wir müssen ja euch Hochgestimmten erscheinen wie . . . Die Satzbildung, daß im 2. Gliede nur das Prädikatsnomen wiederholt wird, während das Verbum schon im 1. Gliede vorweggenommen ist, wirkt sehr eindringlich; vgl. 8 11.

Zu *περικαθάρματα* gibt es zahlreiche Analogieen bei Wetstein und Usener, D. Stoff d. homer. Epos p. 61 ff. = Wiener S.-Ber. phil.-hist. Kl. 137, 3 (vgl. auch Rohde, Psyche II 78, 2): Schol. Aristoph. ad Plut. 454 heißt es: *„καθάρματα“ ἐλέγοντο οἱ ἐπὶ καθάρσει λοιμοῦ τινος ἤ τινος ἑτέρας νόσου θυόμενοι τοῖς θεοῖς, τουτὶ δὲ τὸ ἔθος καὶ παρὰ Ῥωμαίοις ἐπεκράτησε.* — Schol. ad Equit. 1133 *ἔτρεφον γὰρ Ἀθηναῖοι λίαν ἀγενεῖς κ. ἀχρήστους,- καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινος ἐπελθούσης τῇ πόλει, λοιμοῦ λέγω ἢ τοιούτου τινος, ἔθυον τούτους, ἕνεκα τοῦ μιάσματος, οὓς καὶ ἐπωνόμαζον καθάρματα.* „Da es zur Wirksamkeit dieser gottesdienstlichen Handlung erforderlich ist, daß das Sühnopfer freiwillig in den Tod geht, so konnte man in der Regel nur solche Menschen dazu bereit finden, denen das Leben selbst eine Qual geworden war, Hungerleider und armselige Krüppel. Die Aussicht auf eine gute Verpflegung mit Weißbrot, Feigen

1. Theophyl. *πρᾳοτέροις λόγοις καὶ μαλακτικοῖς ἀμειβόμεθα.* Theodor. (Cat.) *ἠπίως τοῖς διαβάλλουσι διαλεγόμεθα.*

und Käse, deren sie wie ein Opfertier der Weide ein Jahr lang sich erfreuen durften, wog ihnen den Rest der Liebe zum Leben auf. Nur der Abschaum der Menschheit ließ sich zum Opfertod führen; es sind die „Mißgestalteten", „denen die Natur eine feindliche Stiefmutter gewesen", „die Elendesten", deren Bild alten Schriftstellern vor die Seele tritt, wenn sie an diese Sühnopfer denken. Und in diesem Sinne sind die Worte die diesen Begriff ausdrücken, *φάρμακος, κάθαρμα, περικάθαρμα* sowie das einem ähnlichen Gebrauch unbekannter Heimat entlehnte *περίψημα* (Photios, Lex. p. 425, 3) Schimpfwörter geworden, die den tiefsten Grad der Verachtung ausdrücken" (Usener). Aus den so reichlich zur Verfügung stehenden Parallelstellen bekommt man nun doch den Eindruck, daß die kultische Bedeutung des Worts so gut wie garnicht mehr empfunden wird; es scheint lediglich zu einem verächtlichen Schimpfwort geworden zu sein: Armseliger, Elender, Nichtswürdiger. Dies wird besonders deutlich in der Anrede (Philostr. I, 12: *μαίνῃ, ὦ κάθαρμα*). Und zwar bezieht es sich meist auf die niedrige, verächtliche, soziale, finanzielle oder Bildungsstufe solcher Menschen: Jos. b. j. IV, § 241 *τὰ γὰρ λύματα καὶ καθάρματα τῆς πόλεως ὅλης, κατασωτευσάμενα τὰς ἰδίας οὐσίας*. Demosth. c. Midiam .. *καὶ πλουτεῖ μόνος καὶ λέγειν δύναται μόνος, καὶ πάντες εἰσὶν τούτῳ καθάρματα καὶ πτωχοὶ καὶ οὐδὲ ἄνθρωποι*. Lucian Hermotim. 81 *οὐδὲν κωλύσει με μόνον πλούσιον, μόνον βασιλέα εἶναι, τοὺς δ' ἄλλους ἀνδράποδα καὶ καθάρματα νομίζεσθαι*. Philo de carit. p. 401, 1 *ἄφρονας, ἀδίκους, ἀνεπιστήμονας, καθάρματα, τὸ μηδέν*; Pollux III, 66 *διαπτύων τοὺς πολλούς, καθάρματα καὶ πτωχοὺς ἀποκαλῶν*; V, 163 *τῶν ἐν ταῖς τριόδοις καθαρμάτων ἐκβλητότερος*. Namentlich die Demosthenes- und die Lucian-Stelle sind für uns sehr belehrende Parallelen, weil hier gerade der Gegensatz zu einer hochmütigen Selbsteinschätzung hervorgehoben wird. Freilich wird ja nun in all diesen Stellen nicht das Kompos., sondern bloß *κάθαρμα* gebraucht; nur bei Epikt. III, 22, 78: *Πρίαμος ὁ πεντήκοντα γεννήσας περικαθάρματα* (Taugenichtse) findet sich jener; aber es bedarf darum nicht der Änderung in *ὥσπερ(ε)ὶ καθάρματα* (G 37 123 al) — eine Lesung, die natürlich auch möglich wäre. Das Parallelwort *περίψημα*, von *περιψάω* (ringsherum wischen, abstreichen, reinigen) bezeichnet zunächst das, was bei der Reinigung abgeht, Abraum, Unrat. Aber es muß auch eine ähnliche kultische Bedeutung haben wie *περικάθαρμα*[1]; jedenfalls steht es Tob 5 19 einfach = Lösegeld, und Ign. ad Eph 8 1 *περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ⟨ὑπὲρ⟩ ὑμῶν* (Zahn) steht es wohl ganz wie 21 1 *ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγώ*, während 18 1 *περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ* mir rätselhaft ist. In Barn. 6 5 *ἐγὼ περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν* tritt jedenfalls das Sühnende ganz zurück, dagegen ist die Selbstwegwerfung deutlich fühlbar; beides muß in dem Worte liegen.

Die Frage ist nun, ob P. bei den beiden Worten noch das kultisch-sühnende Moment empfunden hat, so daß die Genitive *κόσμου* und *πάντων* objektiv wären und er sich in seinen Leiden als ein Sühneopfer für die Welt bezeichnete. Unmöglich wäre das nicht (*περικάθαρμα* steht Prv 21 28 für כֹּפֶר und *περίψημα* Tob 5 19 für „Lösegeld"); vgl. auch Kol 1 24. Aber schon das ist unwahrscheinlich, daß P. das Gefühl gehabt habe, für die ganze Menschheit zu leiden; wenn noch *ὑμῶν* dastünde, so ließe sich diese Deutung eher verteidigen. So wird man sich begnügen müssen zu sagen, daß P. in den stärksten, beschimpfendsten Worten ausdrücken will, wie jammervoll und verächtlich er sich — vom Standpunkt der Korr. aus betrachtet — vorkommt: da nun im 1. Gliede der Plural steht (nur D^{gr} hat den Singular), so werden wir dort nicht übersetzen: wie der Kehricht, sondern wie »Verworfene«, im

---

1. Photius Lex. 425, 3 *περίψημα· κατάμαγμα ἢ ὑπὸ τὰ ἴχνη ἢ ἀπολύτρωσις· οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐνιαυτὸν ἐμβαλλομένῳ τῇ θαλάσσῃ νεανίᾳ ἐπ' ἀπαλλαγῇ τῶν συνεχόντων κακῶν· περίψημα ἡμῶν γενοῦ· ἤτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις· καὶ οὕτως ἐνέβαλον τῇ θαλάσσῃ ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτίννυντες.*

2. Gliede: wie ein »Auswurf«. Aber was besagen die Genitive? Gewöhnlich faßt man sie ungefähr partitiv: das was bei einer Generalreinigung der Welt ausgestoßen wird, von ihr als Abraum übrig bleibt. Aber diese Deutung überzeugt nicht, weil doch der Akzent in den beiden Substantiven nicht eigentlich auf der Ausscheidung aus einem größeren Ganzen liegt, sondern auf dem abschätzigen Werturteil. So muß ich in diesen Genitiven jene knappe, aber völlig verständliche Angabe des urteilenden Subjekts finden, die z. B. II 1 12 (*εἰλικρινίᾳ τοῦ θεοῦ*); Joh 6 28 (*τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ*); CIG 4259 (*ἁμαρτωλὸς ἔστω θεῶν πάντων*); Sap Sal 2 12 (*ἁμαρτήματα νόμου*) und besonders in *δικαιοσύνη θεοῦ* Röm 1 17 vorliegt. So wagen wir zu übersetzen: »Wie Verworfene stehen wir da in den Augen der Welt, wie ein Auswurf gelten wir allen — bis zur Stunde!«.

Schlußwort des Abschnittes über die Parteiungen 4 14—21. Man hat den Eindruck, als ob P. nach jenem heftigen Erguß seines Unwillens nunmehr einlenkt. Aber darum wird man auch annehmen müssen, daß dieser Schluß nicht in einem Zuge mit 4 6—13 geschrieben ist, sondern etwa an einem späteren Tage, nachdem die Erregung sich gelegt hat, hinzugefügt ist.

V. 14 »Nicht zu eurer Beschämung schreibe ich dies«[1] (nämlich das Vorhergehende) — man darf aber wohl fragen, was die Korinther denn anders empfinden sollten, als Beschämung[2], wenn sie solches lasen. Während er 6 5; 15 34 ohne Anstand sagt *πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω*, fühlt er sich hier veranlaßt, in urbaner Weise einzulenken (ähnlich Röm 15 14f.; II Kor 7 3; I Th 4 1. 9f.; 5 1f.). Das Part. Präs. etwa statt eines Futurums wie I Pt 5 12. Ein Gegensatz zum folgenden *ἀλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶν* kommt nur heraus, wenn in *ἐντρέπων* etwas Liebloses läge; dies liegt aber weder im Worte (6 5; 15 34) noch in der Sache; denn auch geliebte Kinder müssen gerade zum Zweck der *νουθέτησις* gelegentlich beschämt werden. Insofern ist die Antithese nicht rein. Wohl aber muß sie aus der Stimmung des P. heraus richtig empfunden gewesen sein; er muß das Gefühl gehabt haben, bei jenem erregten Ausbruch seine Liebe vergessen zu haben; er hatte wirklich bei seinen bitteren Worten die Absicht zu demütigen, zu verletzen, oder wenigstens: er fühlt, daß sie verletzt haben müssen, was ihm nachträglich leid tut. Und dies ist nun die rednerisch-schriftstellerische Form, in der er seine Heftigkeit wieder gut machen will. *νουθετεῖν* hat die Besserung im Auge (Kol 1 28; 3 16 neben *διδάσκειν*; I Th 5 12. 14; II Th 3 15), der Akzent liegt aber auf *ὡς τέκνα μου ἀγαπητά*. Die Betonung seiner Liebe und seines väterlichen Verhältnisses zu ihnen ist das neue Stimmungsmoment, und hieran knüpft **V. 15** an: P. will diesen Ausdruck rechtfertigen, sowohl trotz seiner so unväterlichen Ausführungen, als auch gegenüber den Korr., die es längst vergessen zu haben

1. Das Schwanken der Stellung von *ταῦτα* (B ℵAC LP hinter *γράφω*, DG vg davor) könnte seine Echtheit zweifelhaft machen. Das korrekter korrespondierende *νουθετῶν* ℵAC P 17 31 u. a. ist gegenüber der freieren Fortführung *νουθετῶ* BDGL vg Chr Ambrst kaum zu halten.

2. Diog. Laërt. 2, 29; Älian v. hist. 3, 17; Sext. Empir. Psych. 3, 16; Epikt. I 5, 5 *ἂν δέ τινος τὸ ἐντρεπτικὸν καὶ αἰδῆμον ἀπονεκρωθῇ*, wenn bei Jemandem die Fähigkeit, beschämt zu werden und die Scham abgestorben ist.

scheinen, daß er ihr Vater ist. Mit »Hofmeister« zielt P. auf die Männer, die sich der Korr. nach ihrer „Geburt" angenommen haben — welche Einschätzung darin liegt, wird man ermessen, wenn man sich erinnert, daß die *παιδαγωγοί* keineswegs „Lehrer" waren, sondern daß ihnen hauptsächlich die äußerliche Erziehung zur guten Sitte (*εὐκοσμία*) anvertraut war[1]. Darum müssen sie die Knaben (bis zum 16. Jahre) überall hin begleiten und beaufsichtigen, insbesondere sie zur Schule führen. Der Zwang, den ihre beständige Gegenwart den Knaben auferlegt (Sen. Ep. 11 custos et paedagogus), ihr oft mürrisches Wesen (Sueton Nero 37 tristior et paedagogi vultus) machten sie nichts weniger als beliebt. So ist diese Vergleichung für die anderen Lehrer nicht sehr schmeichelhaft, zumal die Pädagogen Sklaven waren, und oft die allerwertlosesten[2]. Wie weit man nun im Einzelnen das Bild auspressen darf, ob P. auf ihre „herrische und anmaßende Führung" (Hnr., vgl. II 11 20) anspielt, oder auf ihre geringere Liebe, muß dahin gestellt bleiben. Eine Anspielung auf den *νόμος παιδαγωγός* (Gal 3 24f. Holst.), liegt vollends ganz fern. Im Ganzen ist dies nur ein vorübergehender Gedanke, und das Schwergewicht liegt darauf, daß sie nicht Väter sind, wie Paulus es ist. Dieser Gedanke ist der Übergang von der Beteuerung seiner Liebe (V. 14) zu der Forderung der Nachfolge (V. 16 *οὖν*).

Das Bild von der „geistlichen" Vaterschaft ist dem P. geläufig vgl. V. 17; Phlm 10. Gal 4 19 erscheint es leidenschaftlich gesteigert, daher das Bild der gebärenden Mutter (vgl. I Pt 5 13). Es kommt aber auch vor P. schon häufig vor. Klass. Vorbild ist die Rede des Moses (Num 11 12: *μὴ ἐγὼ ἐν γαστρὶ ἔλαβον πάντα τὸν λαὸν τοῦτον ἢ ἐγὼ ἔτεκον αὐτούς* — nur daß M. hier dies Mutterschafts-Verhältnis gerade ablehnt). Im Talmud (Sanh. fol. 19 b) heißt es: „wenn einer den Sohn seines Nächsten in der Thora unterrichtet, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er ihn gezeugt". In den Mysterien-Kulten „tritt der *μυῶν* zum *μυούμενος* in das Verhältnis des Vaters zum Kinde" (Dieterich, Mithr.-Lit. 146); vgl. Apul. met. XI, 25: complexu Mithram sacerdotem et suum jam parentem; der Ausdruck pater sacrorum bei Tert. (apol. 8; ad nat. V, 7 ff); CIL III, 882. VI, 2278. XIV, 70: patri et sacerdoti suo; *πατὴρ συνόδου* bei den Hypsistariern (Schürer SBBA 1897, XIII, 206. 218; Ziebarth p. 154. 208). Im Christentum ist die Anschauung noch lange lebendig geblieben; Beispiele bei Lietzmann. Nicht leicht zu fassen ist *ἐν Χριστῷ* (*Ἰησοῦ* om B), das sowohl hinter *παιδαγωγοὺς ἔχητε* steht, als auch nachdrucksvoll am Anfange von V. 15 b. Hier ist Deißmanns These (s. oben S. 6 f.) nicht durchzuführen. Schon die Formelhaftigkeit an unsrer Stelle scheint mir zu verbieten, daß P. an das höchste und innerlichste Geheimnis des Christenlebens gedacht habe. Außerdem versteht man nicht, weshalb gerade hier die zweimalige Hinzufügung der Formel nötig war, wo doch kein Zweifel ist, daß von den Korr. als Christen und von P. als einem Ap. Christi die Rede ist. Schließlich würde *παιδαγωγοὺς ἔχειν ἐν Χριστῷ* bei dieser Deutung doch sehr merk-

---

1. Plut. mor 439 F. 440 A: *καίτοι διδάσκουσιν οἱ παιδαγωγοὶ κεκυφότας ἐν ταῖς ὁδοῖς περιπατεῖν* (Luc. amor. 44), *ἑνὶ δακτύλῳ τὸ τάριχος* (Salzfleisch) *ἅρασθαι, δυσὶ τὸν ἰχθὺν, σῖτον, κρέας· οὕτω καθῆσθαι, τὸ ἱμάτιον οὕτω ἀναλαβεῖν.*

2. Plut. mor. 4 AB: *τῶν γὰρ δούλων τῶν σπουδαίων τοὺς μὲν γεωργοὺς ἀποδείκνυσιν, τοὺς δὲ ναυκλήρους, τοὺς δ᾽ ἐμπόρους, τοὺς δ᾽ οἰκονόμους, τοὺς δὲ δανειστάς· ὅ, τι δ᾽ ἂν εὕρωσιν ἀνδράποδον οἰνόληπτον καὶ λίχνον, πρὸς πᾶσαν πραγματείαν ἄχρηστον, τούτῳ φέροντες ὑποβάλλουσι τοὺς υἱούς. δεῖ δὲ τὸν σπουδαῖον παιδαγωγὸν τοιοῦτον εἶναι τὴν φύσιν οἷόσπερ ἦν ὁ Φοῖνιξ ὁ τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγός.* Im Übrigen vgl. Becker, Charikles II, p. 20 ff. 42 f. Hermann, Privataltertümer § 34, 15 f. Marquardt, Privatl. d. Römer p. 120.

würdig sein: denn *ἐν Χριστῷ εἶναι* wird zwar als Grund und Quelle für eigentlich christliche Betätigungen empfunden, wie z. B. die Leidensfähigkeit oder die Liebe – daß aber das *παιδαγωγοὺς ἔχειν* irgend wie eine Wirkung dieser Verbindung mit Christo oder auch nur etwas Charakteristisches für *ἐν Χριστῷ ὄντες* sei, ist doch nicht einzusehen. Ich muß an dieser wie an manchen andern Stellen die Formel ohne jeden emphatischen, religiösen Nebensinn als eine reine Limitationsformel auffassen; *παιδαγωγοί*, nämlich nicht in gewöhnlichem Sinne, sondern auf dem Gebiet, das durch den Namen Christus bezeichnet ist. Und „gezeugt“ nicht im natürlichen Sinne, sondern dieser Vorgang liegt in der Sphäre, die durch den Namen des Herrn bezeichnet ist; P. könnte auch sagen *ἐν πνεύματι*. Ebenso heißt V. 17 Timotheus ein *τέκνον ἀγαπ. κ. πιστὸν ἐν κυρίῳ*; es soll nur gesagt sein, daß das nicht ein natürliches Verwandtschaftsverhältnis ist sondern das Verbindende ist der *κύριος*, an den beide glauben, dem beide angehören – man braucht nicht zu sagen: in dem beide sind. *μυρίους* ist in erster Linie das Adj. „unzählige, sehr viele“ und erst in 2. Linie ein wirkliches Zahlwort[1]. – *ἀλλά* nach einem hypothet. Satz, wie 8 6; 9 2 in scharf antithetischem Sinne: so doch (at certe). Durch den eigentlich überflüssigen Zusatz *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* (hier also ganz deutlich die erste grundlegende Missionsverkündigung im Unterschied von späterer Lehre) ist in nicht sehr feiner Weise noch einmal deutlich gemacht, daß es sich um eine Zeugung im übertragenen Sinne handelt. Damit wird das Kunstmittel der Metapher eigentlich illusorisch gemacht.

V. 16. 17 Wenn P. ihr Vater ist, so hat er dementsprechend (*οὖν*) das Recht, zu ermahnen oder zu »bitten« – dies wird hier *παρακαλῶ* sein: »werdet meine Nachahmer«, besser deutsch: »werdet mir ähnlich, folgt mir nach«. P. ruft oft seine Gemeinden auf, seinem Beispiel zu folgen (Gal 4 12; II Th 3 9); mehrfach kommt hier *μιμεῖσθαι* (II Th 3 7), *μιμηταί* (I Kor 11 1), *συμμιμηταί* (Phl 3 17) vor. In welcher Beziehung sollen die Korr. ihn nachahmen, ganz im allgemeinen oder in einer speziellen Eigenschaft, etwa in der V. 12 f. geschilderten *ταπεινοφροσύνη*? An sich wäre dies letztere möglich: wenn P. in diesem Zusammenhange den von ihrer Gott-Ähnlichkeit berauschten Korr. sich in seiner Niedrigkeit gegenüber gestellt hat, so könnte die kurze Forderung *μιμηταί μου γίνεσθε* wohl bedeuten: steigt zu mir herab, erniedrigt euch mit mir (Röm 12 16). Diese Deutung wäre um so angebrachter, als auch sonst (9 27; 10 33; 11 1; II Th 3 7. 9) gerade das Entsagen, Verzichten, sich selbst Erniedrigen des Apostels als Vorbild hingestellt wird. Aber wenn V. 17 Tim. nicht nur solche Einzelheiten, sondern überhaupt „seine Wege in Christus“, „wie er überall lehrt“ in die Erinnerung rufen soll, so scheint P. hier mehr zu fordern, nämlich ein völliges Eingehen auf seine gesamte Lebensführung, die nur der Ausdruck der von ihm verkündigten Lebensanschauung ist. Dann würde der Akzent nicht sowohl darauf liegen, daß sie dies oder das an ihm nachahmen sollen, sondern daß sie ihm und nicht jenen „*παιδαγωγοί*“ sich anschließen, daß sie die Geistesgemeinschaft mit ihm, die verloren zu gehen droht, wieder herstellen sollen. Man wende nicht ein, daß dann das meine stärker betont sein müßte, als in dem enklitischen *μου*. Das Betonen der

1. Epikt. III 24, 30: *ἐξ ἄλλου ἠρτημένος καὶ τούτου οὐχ ἑνός, οὐ δυεῖν, ἀλλὰ μυρίων ἐπὶ μυρίοις*. Eine gangbare populäre Wendung der Diatribe scheint es zu sein, wenn Philo (post. Cain. § 138) sagt: *ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερός τε καὶ ἄρχων κἂν μυρίους τοῦ σώματος ἔχῃ δεσπότας*; q. omn. prob. liber cp. 3 M II, 448: *ὁ ἀψευδῶς ἐλεύθερος, ᾧ μόνῳ τὸ αὐτοκρατὲς πρόσεστι, καὶ ἂν μυρίοι γράφωσι δεσπότας ἑαυτούς*; Epikt. IV 13, 21 *ὁ ἄνθρωπος οὗτος μυρίους ἔχει τοὺς ἀναγκάζοντας, τοὺς κωλύοντας*.

eigenen Persönlichkeit liegt schon in dem drängenden *παρακαλῶ* und vor allem in V. 17. *Μιμηταί μου γίνεσθε* bedeutet also etwa so viel, wie wenn P. II 10_5 um den „Gehorsam“ der Gemeinde, wenn er II 6_{12}f.; 7_2 um ihr Herz wirbt, oder wenn er II $7_{7.\,11}$ sich ihres wiedergewonnenen *ζῆλος*, ihrer *σπουδή* freut, und in jedem Stücke sich auf sie verlassen will (II 7_{16}).

Diese allgemeine Bedeutung von *μιμηταί* auch I Th 1_6, wo es zu eng gefaßt wäre, wenn man das tert. comp. nur darin sähe, daß sie *ἐν θλίψει πολλῇ* das Wort angenommen hätten. Nicht nur das Leiden (I Th 2_{14}) ahmen sie an P. und an Christus oder den älteren Christen nach —, nein, sie sind ihre Nachfolger geworden in der ganzen Lebensanschauung und Lebensführung, deren wichtigstes Stück allerdings lautet, daß man durchs Leiden ins Reich Gottes eingehen muß. Aber auch Phl 3_{17} bezieht sich das *συμμιμηταί μου γίνεσθε* nicht auf etwas Einzelnes, sondern auf das Ganze des Christenwandels, wie er Phl 3_{12-16} geschildert ist. — Diese allgemeine Deutung von *μιμητής* entspricht auch einem griechischen Sprachgebrauch. Xen. Mem. I 2, 3 *καίτοιγε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου* (sc. *τοῦ καλοὺς κἀγαθοὺς ἔσεσθαι*), *ἀλλὰ τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούτους γενήσεσθαι.* I 6, 3: *εἰ οὖν, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἔργων οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἑαυτῶν ἀποδεικνύουσιν, οὕτω καὶ σὺ τοὺς συνόντας διαθήσεις, νόμιζε κακοδαιμονίας διδάσκαλος εἶναι.* Zur Erklärung vgl. I 2, 16: *θεοῦ διδόντος αὐτοῖς ἢ ζῆν ὅλον τὸν βίον ὥσπερ ζῶντα Σωκράτην ἑώρων ἢ τεθνάναι.* Zum Vergleich ist auch heranzuziehen die Anschauung, daß die Menschen Gott „nachahmen“ sollen, vgl. Eph 5_1: *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ*, wofür Josephus (Ant. I, 20. IV, 186) und Epiktet (I 12, 5. 8) *τοῖς θεοῖς* (*τ. θεῷ*) *ἕπεσθαι* sagen würden. Aristeas § 188: *μιμούμενος τὸ τοῦ θεοῦ ἐπιεικές.* § 210: *ὡς γὰρ θεὸς εὐεργετεῖ τὸν ὅλον κόσμον, οὕτως καὶ σὺ μιμούμενος ἀπρόσκοπος ἂν εἴη.* § 280: *ὅσοι μισοπονηρίαν ἔχουσι καὶ τὴν ἀγωγὴν αὐτοῦ* (sc. *θεοῦ*) *μιμούμενοι.* 281. Sehr charakteristisch Plut. mor. 332 AB (Alex. fort. 10), Alexander sagt: *Ἡρακλέα μιμοῦμαι καὶ Περσέα ζηλῶ, καὶ τὰ Διονύσου μετιὼν ἴχνη*; vgl. Plut. mor. 40 B. 53 E; vor allem mor. 550 DE: *κατὰ Πλάτωνα* (Legg. p. 715 e) *πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος, τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν ἐξομοίωσιν οὖσαν ἁμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσι* (ermöglicht) *τοῖς ἕπεσθαι θεῷ δυναμένοις . . . οὐ γὰρ ἔστιν ὅ τι μεῖζον ἄνθρωπος ἀπολαύειν θεοῦ πέφυκεν ἢ τὸ μιμήσει καὶ διώξει τῶν ἐν ἐκείνῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι.* Oft Philo z. B. opif. m. § 144 und Josephus. — *γίνεσθε* steht hier völlig gleichwertig mit *ἐστέ*; die Nuance des „Werdens“ ist nicht zu urgieren. Statt *οὖν* haben D^{gr} F^{gr} G *δέ*, A autem. Einige Min. Vulg. codd. Chrys Pel fügen hier nach 11_1 hinzu: *καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ.*

»Eben deshalb«, d. h. um die Gemeinde in seine Nachfolge zu bringen, hat P. den Tim. gesandt; *αὐτό*, wenn es echt ist[1], würde besagen: »gerade dies« zu erzielen, war meine Absicht auch bei der Sendung des Timotheus. Diese Sendung scheint nach 16_{10} bereits vor Abfassung des Briefes erfolgt zu sein; denn der Verf. von 16_{10} nimmt an, daß diese Worte eher in Kor. eintreffen werden, als Tim. selber. So faßt man auch hier das *ἔπεμψα* wirklich präterital, nicht etwa als Briefstil, als ob T. gleichzeitig mit diesem Briefe eintreffen werde. Es muß dann aber angenommen werden, daß P. schon

---

1. Die Gruppe ℵ A P 17 46 116 philox Euthal, die in diesen Partieen stark hervortritt (meist mit C verbunden vgl. 4_5: *κρίνεται.* 13: *δυσφημούμενοι.* 14: *νουθετῶν*) hat hier die stärkere LA *διὰ τοῦτο αὐτό*; $ℵ^c$ B DG L: *διὰ τοῦτο.* Das feinere *μου τέκνον* von DG L in das gewöhnlichere *τέκνον μου* umgewandelt. Während B A D^cE LP nur *ἐν Χριστῷ* lesen, haben DG *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*; eine Mischlesart scheint *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (ℵ C D^b 17 37 46 116 Euthal) zu sein: *ἐν κυρίω Ἰησοῦ* als das Ungewöhnlichere wird ursprünglich sein.

vor Abfassung dieser Zeilen, also wohl auch vor den Meldungen der Chloe-Leute (1 11) Anlaß hatte, der Gemeinde seine „Wege im Herrn Jesus“ in Erinnerung bringen zu lassen. Daraus folgt weiter, daß sich *ὁδοί* nicht auf die in V. 12 f. geschilderte *ταπεινοφροσύνη* bezieht, sondern einen allgemeinen Sinn haben muß. Wzs. übersetzt „meine Regeln“[1], Bousset „meine christlichen Grundsätze“. Man nimmt dabei an, daß nicht der persönliche Wandel des P. gemeint sei, die Wege, die er selber geht, sondern „die Wege, die ich für die richtigen halte“. Diese Deutung ist nahe gelegt durch den Satz mit *καθώς*. Dies auf *ἀναμνήσει* zurückzubeziehen (Hnr.): „er wird euch erinnern in derselben Weise wie ich lehre“ ist zwar äußerlich korrekt, aber steif und sachlich unangemessen. Denn es kommt hier nicht auf die Art und Weise des *ἀναμιμνήσκειν* an, sondern darauf, daß er inhaltlich das, was die Gemeinde zu vergessen im Begriff stand, ihr wieder in die Erinnerung rufen soll. Mithin wird es eine zwar etwas lockere, aber doch ganz korrekte appositionelle Explikation zu *τὰς ὁδούς μου* sein. Aber ist die Deutung des Wortes als „Regeln, Grundsätze“ haltbar?

Nach dem altt. Sprachgebrauch gewiß. Jer 17 10 *ἐτάζων καρδίας . . τοῦ δοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ* (Ps 37 23; Jes 57 18; Ez 33 8 u. ö.) ist der Wandel, die Lebensrichtung gemeint; auch Jes 2 3: *καὶ ἀναγγελεῖ ἡμῖν* (*ὁ Κύριος*) *τὴν ὁδὸν αὐτοῦ* und wir wollen wandeln auf seinen Pfaden — sind nicht die Wege und Pfade, die Gott wandelt, gemeint, sondern ursprünglich die ihm und seinem Willen entsprechenden (*ἔργα νόμου, ἔργα θεοῦ, δικαιοσύνη θεοῦ*). Aber daraus entwickelt sich eben mehr und mehr die Vorstellung des Willens, der Lehre Gottes: Ps 25 4 f. *τὰς ὁδούς σου, Κύριε, γνώρισόν μοι, καὶ τὰς τρίβους σου δίδαξόν με· ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου καὶ δίδαξόν με.* V. 9 *ὁδηγήσει πραεῖς ἐν κρίσει, διδάξει πραεῖς ὁδοὺς αὐτοῦ.* Ps 27 11 *νομοθέτησόν με, Κύριε, τῇ ὁδῷ σου, καὶ ὁδήγησόν με ἐν τρίβῳ εὐθείᾳ*, wobei das Bild des „Weges“ und der „Führung“ immer noch vorschwebt. Es bedarf also wohl weder des Hinweises auf den Sprachgebr. der Apg., wo *ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ* (*κυρίου*) oder *ἡ ὁδός* schlechthin die christl. Religion bedeutet, noch der Parallelen aus Did. und Barn., wo die „beiden Wege“ eine kurze Zusammenfassung der christl. Ethik bedeuten. Auch nicht des Hinweises auf das jüd. הֲלָכָה (Schürer II[4], 392; [3], 330), denn dies heißt wohl mehr das was „gang und gäbe“ ist; das Bild des „Weges“ ist hier weniger lebendig, als das des „Gehens“. Aus dem Sprachgebr. der Mischna wäre eher anzuführen Kidduschin I, 10 דֶּרֶךְ אֶרֶץ die jüdische Sitte; das Herkömmliche. Trotzdem bleibt mir ein leiser Zweifel übrig; man sollte erwarten, daß P., wenn er auf die unverbrüchlichen Grundsätze für christliches Wandeln hinweisen wollte, eher die *ὁδοὶ κυρίου* nennen würde. Das *μου* gibt dem Ausdruck eine individuelle Note, die immer wieder die Vermutung hervorruft, ob es sich nicht mehr um seine persönliche Lebensführung (oder Amtsführung) handele, als um seine mehr theoretisch gefaßten „Lehren“. Der Zusatz *τὰς ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* enthebt zwar das Ganze der Sphäre persönlicher Willkür — es sind nicht selbsterwählte *ὁδοί*, sondern die *ὁδοί*, die er wandelt und für richtig hält als einer, der *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* ist; aber dadurch kommt doch auch wieder etwas Subjektives hinein. Wenn wir nicht den Satz *καθώς* ꝛc. läsen, würden wir ohne Zweifel verstehen: meine Wege, die ich wandle in der Gemeinschaft des Herrn Jesu, d. h. weil er mich dazu treibt; ich wandle sie gewissermaßen unter seinen Augen. Nach der LA *κυρίῳ Ἰησοῦ* schwebt ihm der himmlische Herr vor, der aber die Züge des auf

---

1. Weizsäcker, Ap. Zeitalter[1], S. 581 mit Berufung auf I Kor 11 1 und I Th 4 2: „Hier beziehen sich d. Lehren auf Brauch u. Sitte, die *ὁδοί* sind d. entsprechenden Gebote; dies ist also die Halacha, welche durch den Zusatz: „in Chr. J.“ als die christliche unterschieden wird.“ Vgl. jetzt G. Klein, D. älteste chr. Katechismus und d. jüdische Propaganda-Literatur 1909.

Erden wandelnden Jesus trägt[1]; sein *μιμητής* ist er (11 1) auf diesen seinen *ὁδοί*. Aber all diese Betrachtungen, die sich immer wieder aufdrängen, werden verboten durch den Schlußsatz, der uns zwingt, wohl oder übel die *ὁδοί* des Paulus als seine Lehren zu fassen.

Πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ bringt sehr stark den Gedanken der Katholizität zum Ausdruck; in der häufigen Betonung dieses Moments steht I Kor einzigartig da: 7 17; 11 16; 14 33. 36; anders ist 16 1. Dies Interesse paßt zu der katholischen Adresse 1 2. Aber wie wir dort die Echtheit der betr. Worte bezweifelt und sie auf den Redaktor zurückgeführt haben, der den Brief zum Gemeingut der Kirche gestempelt hat, so könnte auch hier wie an anderen Stellen ein Zweifel entstehen, ob P. wirklich schon in dieser Weise für seine Forderungen sich auf das quod apud omnes et ubique berufen habe. Exegetisch wäre es eine entschiedene Erleichterung, wenn wir von dem Satz *καθώς* ꝛc. absehen dürften. Dann wäre mit *ὁδοί μου* die persönliche Lebensführung des Apostels gemeint. Merkwürdigerweise erhebt sich an all jenen Stellen ein exegetisches „Aber".

Nach dem vorliegenden Texte hat also Tim. schon vorher den Auftrag erhalten, die überall von P. gelehrten[2] Grundsätze (wahrscheinlich praktischer Art) in K. in Erinnerung zu bringen. Worauf im Besonderen sich dieser Auftrag bezog, wissen wir nicht, wahrscheinlich mehr auf die in Kap. 6—14 verhandelten praktischen Fragen, als gerade auf das Parteiwesen.

Tim., nach II Kor 1 19 der Mitbegründer der Gemeinde, wird hier durch ehrende Beiworte empfohlen; er heißt des Apostels *τέκνον* (I Tim 1 2. 18; II Tim 1 2) als ein von ihm Bekehrter (wovon in Apg 14 6f.; 16 1 nichts erwähnt ist). Das *ἐν κυρίῳ* bezieht sich wohl nicht bloß auf *πιστόν* sondern auf *τέκνον*; es will (wie *διὰ τ. εὐαγγελίου* und *ἐν Χρ. Ἰ.* V. 15) sagen, daß diese Kindschaft eine „geistliche" ist. Dagegen liegt Phl 3 22 nur ein Vergleich vor. Aber aus Phl 2 19—24 kann man die hier gegebenen ehrenden Prädikate bewahrheiten. *ἀγαπητόν* (V. 14; vgl. Röm 16 5. 8. 9. 12; Kol 1 7; 4 7. 14; II Tim 1 2) und *πιστόν* neben einander wie Kol 1 7; 4 7. 9 von Epaphras, Tychikus und Onesimus. Wie aber dort *πιστός* nur treu, zuverlässig heißen kann und nicht „gläubig", so auch hier.

V. 18 Mit *δέ* geht P. zu einem neuen Gedanken über; es könnte scheinen, als ob die Verweisung auf Timotheus ein Zeichen wäre, daß P. selber nicht den Mut habe wieder zu kommen; die Stellung des *δέ* (om FG vg cop patr latt) an 4. Stelle gibt dem zwar enklitischen *μου* doch einen Ton, und zwar dem *μοῦ πρὸς ὑμᾶς*: »aber da haben gewisse Leute aufgetrumpft, als ob ich zu euch nicht kommen wolle« — *ὡς* bezeichnet die verkehrte Annahme der *φυσιωθέντες* (Kühner² II § 488, 1 a. b). Das Präs. *ἐρχ.* steht nicht pro futuro, sondern um die Gewißheit zu bezeichnen: P. reproduziert ihren Satz: „P. kommt nicht"; das nehmen sie als so gut wie sicher an. Wer diese *τινές* sind, können wir nicht sicher sagen; aber es werden die tonangebenden Männer sein, welche für die V. 4ff. geschilderte

---

1. Vgl. meine Schrift „Paulus und Jesus" p. 64.

2. *διδάσκω* sagt P. von seiner Tätigkeit nur noch 7 17 (DG) und Kol 1 28; 2 7; 3 16; dagegen ist dies ein häufiger Ausdruck in den Pastoralbriefen für die ap. Tätigkeit. *διατάσσομαι*, das 7 17 mit *διδάσκω* wechselt, kommt nur noch I Kor 16 10 (akt.) und in etwas anderer Bedeutung 11 34 vor (akt. od. med. v. l., dagegen Tit 1 5); *πανταχοῦ* bei P. niemals.

Stimmung in der Gemeinde und die Geringschätzung des Ap. verantwortlich sind: sie „blähen sich auf", in dem Gefühl ihrer *βασιλεία* und *σοφία*; aber bei ihnen hat diese Stimmung eine bösartige Spitze gegen P.; sie trauen ihm Mutlosigkeit und Schwäche zu (vgl. II Kor 13 3). Es ist im Wesentlichen schon dieselbe Stimmung, mit der P. II Kor 10–13 zu ringen hat. Danach würde man vermuten, daß hier die (judenchristlichen) Führer der Kephas-Gruppe gemeint sind; aber nach 4 6ff. scheint die Stimmung des *φυσιοῦσθαι* doch mehr für die Apollos-Verehrer bezeichnend gewesen zu sein. Wir sehen hier nicht klar[1].

V. 19 Aber die *τινές* werden sich verrechnen! »Alsbald« (Phl 2 24; II Tim 4 9) — aber doch will er noch eine Zeitlang in Ephesus bleiben (s. zu 16 8). Das *κύριος* auf Gott statt auf Christus zu deuten (Hnr.), ist nicht der geringste Grund vorhanden. Gewiß könnte P. auch von Gott so reden, aber da für ihn neben Gott der *κύριος* Christus steht und er immer für ihn den Kyrios-Namen gebraucht — im Unterschied von Gott (Röm 1 10; 15 32) — so wird er auch hier an ihn denken. Christus ist ihm gerade wie Gott der Herr über jeden Schritt seines Lebens; von seinem Willensentschluß (Konj. Aor. — die Entscheidung des Herrn muß erst noch fallen) hängt es ab, ob und wann er kommen kann (16 7)[2]. *γνώσομαι*: ich will, indem ich ihnen Auge in Auge gegenüber trete, in Erfahrung bringen, erproben — nicht was sie sagen in ihrer Aufgeblasenheit sondern die Kraft, die dahinter steckt. Was für eine *δύναμις* gemeint ist, ergibt sich aus

V. 20 »Denn nicht im Reden zeigt sich die Gottesherrschaft, sondern in Kraft«. Mit diesen Worten greift P. auf die Schilderung V. 8 zurück. Darin bestand ja ihre Aufgeblasenheit, daß sie das Gefühl kundgaben, die Gottesherrschaft sei an ihnen bereits verwirklicht. P. hält dies an sich für möglich; denn es ist durchgehende urchristliche Anschauung, daß die im Ganzen zukünftige Gottesherrschaft in gewissen Erscheinungen schon in das Gefüge des *αἰὼν οὗτος* hineinragt (vgl. Gal 3 5). Solche *δυνάμεις τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* (Hbr 6 5) sind ja in der Gemeinde von K. reichlich vorhanden (1 5f.), und darauf gründet sich jedenfalls auch jene rauschartige Aufgeblasenheit der *τινές*. Aber P. stellt hier das Vorhandensein jeder überirdischen *δύναμις* in Frage; bei diesen Führern wäre es möglich, daß sie überhaupt über keine höhere Kraft verfügten, sondern nur große Worte machten — das wird sich herausstellen, wenn er kommt. (Der Gegensatz *λόγος* — *δύναμις* wie I Th 1 5.)

Es ist also unzutreffend und modernisierend, wenn Hnr. *δύναμις* umschreibt: „Wirkungskraft für die Förderung des R. G.". Die *βασ. τ. θ.* kann nach urchristlicher Vorstellung von Menschen garnicht „gefördert" werden; dies ist der moderne pietistische Sprachgebrauch (vgl. meine Schriften: Die Predigt Jesu vom R. G. 1900 und D. Idee

---

1. Das Problem, das damit angedeutet ist, hat neuerdings Lütgert in interessanter Weise zu lösen versucht, indem er hier wie II Kor 10–13 die gnostisch-pneumatische Christus-Partei bekämpft sieht.

2. Ähnliche Formeln hat Deißmann, Neue Bibelstudien 80 auch in Papyri zahlreich nachgewiesen: *τῶν θεῶν θελόντων, βουλομένων, ἐπιτρεπόντων, τῆς τύχης ἐπιτρεπούσης, ὡς ὁ θεὸς ἤθελεν* — besonders in Privatbriefen der Kaiserzeit (BU 423, 18; 615, 4f. 21f.; 248, 11f.; 249, 13; 451, 10f.; 248, 15f.; 27, 11). Andere Nachweise bei Lietzmann.

d. R. G. i. d. Theologie 1907). Die *βασ. τ. ϑ.* kommt von oben und wird durch ein Eingreifen Gottes verwirklicht; Menschen können nur zur Anteilnahme an der Gottesherrschaft erhoben, durch wunderbare Umwandlung dazu befähigt werden. Die *βασ. τ. ϑ.* ist aber weder hier noch in der genau parallelen Stelle Röm 14 17 „die Gemeinschaft der Gläubigen" (Hnr.), es steht nicht „proleptisch von der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi" (Lietzm.), sondern hat hier wie überall eschatologisch-transcendenten Charakter. Wie man nicht von einem Erschienensein der Gottesherrschaft reden soll, wo Speisegebote beobachtet werden, sondern nur da, wo Gerechtigkeit, Friede und Freude und andere wunderbare, übernatürliche Wirkungen des Geistes Gottes sich zeigen (Röm 14 17), so soll man ein allzu frühes Triumphieren dämpfen, wenn bloß große Worte aber nicht neues, kraftvolles, göttliches Leben vorhanden ist. — Die Ausdrucksweise *οὐκ (ἐστι) ἐν* kann je nach Lage der Dinge bedeuten: eine Sache beruht nicht auf, ist nicht bedingt durch (I Mak 3 19: *οὐκ ἐν πλήϑει δυνάμεως νίκη πολέμου ἐστίν, ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἰσχύς*) oder sie besteht in (so in mehreren Epiktet-Stellen bei Lietzmann, namentlich da, wo es sich um Definitionen handelt wie II 1, 4 *ἡ οὐσία τοῦ ἀγαϑοῦ ἔστιν ἐν χρήσει φαντασιῶν* besteht in der Art, wie man sich zu seinen *φαντασίαι* stellt). Beide Bedeutungen passen hier nicht; denn die *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* besteht in viel mehr als in *δύναμις*. Sie ist ein Merkmal der *βασ. τ. ϑ.* Darum paßt auch die Analogie Epikt. III 22, 27 nicht ganz: *ζητεῖτε . . τὸ εὐδαιμονικόν, ὅπου οὐκ ἔστιν . . . τί αὐτὸ ἔξω ζητεῖτε; ἐν σώματι; οὐκ ἔστιν. ἐν κτήσει; οὐκ ἔστιν* u. s. w. Aber dieser Gebrauch streift an den unsern: das Glück ist nicht da, wo *κτῆσις, ἀρχή, βασιλεία* ist. So ist auch die *βασιλεία* nicht da, wo *λόγος* sondern nur wo *δύναμις* ist, denn die *βασιλεία γίνεται, φανερωϑήσεται ἐν δύναμει.* Hierauf geht die Wendung zurück; das *ἐν* bezeichnet den begleitenden Umstand, der hier mithin als Erkennungsmerkmal verwertet wird. Es ist dasselbe *ἐν* wie bei *ἐν ῥάβδῳ* V. 21; dies ist „gut griechisch und kein Hebraismus"; daß *ἐν ῥάβδῳ* gerade an berühmten LXX-Stellen vorkommt (Gen 32 10; I Sam 17 43), beweist nicht den hebraist. Charakter; das hebr. ב und das griech. *ἐν* kommen sich hier entgegen[2] vgl. I Th 1 5.

Die Schreibfehler *ϑελήσει* (LP 116 u. a.) und *πεφυσιώμενον* (L 37 46 116 u. a.) werden wieder von der oben erwähnten Gruppe dargeboten; *οὐ* fehlt in D, FG fügen zu *λόγον* hinzu *αὐτῶν*.

V. 21 Der drohende Charakter der Worte verstärkt sich: »was wollt ihr?« Ihr habt die Wahl. P. wendet sich wieder an die ganze Gemeinde, die ihm zu sehr unter dem Einfluß der *πεφυσιωμένοι* zu stehen scheint. Obwohl nur zwei Möglichkeiten sind, schreibt P. nicht *πότερον* sondern *τί*[1]. Hier ist *ῥάβδος* weder mit dem Hirtenstecken Davids, noch mit dem Wanderstabe Jakobs zu vergleichen, sondern die Rute des Vaters oder Lehrers ist gemeint. Da dies nach unsern Begriffen zu kindlich wäre, übersetzen wir: »soll ich mit dem Stocke[2] zu euch kommen«? Man sieht wieder, wie erregt und verwundet P. sein muß, daß er dies Bild braucht. Eine schwere Züchtigung der Gemeinde hält er für nötig, welcher Art? wissen wir nicht. Ob bloß eine Strafpredigt im Hintergrunde liegt oder Disziplinarmaßregeln wie Ausschluß der Rädelsführer aus der Gemeinde — jedenfalls würde es nicht ohne *λύπη* (II Kor 2 1. 7) oder *πένϑος* (II Kor 12 21) abgehen; der Gegensatz dazu wäre *φείδεσϑαι* (II Kor 13 2). Solche Schonung würde dann eintreten, wenn ihm die Korr. durch ihr Verhalten ermöglichen »mit Liebe und dem Geist der

---

1. Plato Phileb. 52 D und dazu Stallbaum.
2. Zu *ἐν* „ausgerüstet mit" vgl. Anm. auf S. 128. 137; daß dies nicht nur gut griechisch sondern auch gut hebräisch ist, dazu vgl. Mch 6 8: בַּמָּה אֲקַדֵּם יְהוָה .... הַאֲקַדְּמֶנּוּ בְעוֹלוֹת.

Sanftmut« zu kommen. Also, wenn er die *ῥάβδος* gebrauchen müßte, so wäre das keine *ἀγάπη*? Derselbe Gegensatz wie V. 14. So meint er es nicht. Dies ist vom Standpunkte der Korr. aus empfunden; sie würden dann wohl schwerlich eine Empfindung von seiner Liebe haben. *πραΰτης* ist hier (ohne daß etwa an ein zu Grunde liegendes hebr. Aequivalent zu denken wäre wie bei Mt 5_{2}) ganz griechisch empfunden[1]: Sanftmut, Milde, besonders da gebraucht, wo es sich um Fehler der Andern handelt (vgl. Gal 6_{1} *καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος*; Kol 3_{12}; Eph 4_{2}; II Tim 2_{25}). Das hier wie Gal 6_{1} stehende *πνεῦμα πραΰτητος* ist anders zu verstehen, als etwa *πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας* (Röm 8_{15}). Hier ist es der heilige Geist, der als Zeichen der Adoption verliehen wird; an unserer Stelle dagegen scheint es nicht angebracht zu sein, die *πραΰτης* als eine Frucht des Geistes Gottes aufzufassen (nach Gal 5_{22}f.) – denn dies müßte doch wohl eher mit *πραΰτης πνεύματος* ausgedrückt sein (vgl. Röm 15_{30} *ἀγάπη τ. πν.* Gal 5_{13} DG; I Th 1_{6} *χαρὰ τ. πν.*). Hier liegt ein Sprachgebrauch vor, der uns besonders in den Testam. d. 12. Patr. mehrfach begegnet. Dort ist von einzelnen Geistern einzelner Sünden und Tugenden die Rede. Ursprünglich ist dabei zweifellos an einzelne Dämonen gedacht; aber dies hat sich abgeschwächt, und so liegt hier ein gewisser Übergang vor von der alten transzendenten Auffassung, wonach die einzelnen Tugenden und Laster das übernatürliche Werk von Geistern sind, zu dem heutigen Sprachgebrauch, wonach „der Geist der Sanftmut" nur noch die „sanftmütige Gesinnung" ist. Unsere Stelle gravitiert stark nach dieser letzteren Richtung – wegen des Parallelismus mit dem bloßen *ἀγάπη* (so auch Schm. gegen Hnr.).

Hiermit ist nun die Erörterung über das Parteiwesen endgültig abgeschlossen. Es folgt, ohne scharf markierten Übergang, und doch mit unverkennbarem Rückblick auf das Vorhergehende (5_{2}) ein ganz neuer Gegenstand:

B. Zweiter Hauptteil.

Kap. 5. 6: Über sittliche Mißstände in der Gemeinde.

B. I. Der Fall des Blutschänders Kap. 5.

B. I, 1 Der Fall und seine Ahndung 5_{1-8}.· Ohne Einleitung geht Paulus gleich medias in res. Wenn auch ein neues Thema vorliegt, so ist doch die Stimmung keine andere, als am Schluß von Kap. 4. Man kann also wohl annehmen, daß dies Stück in unmittelbarer Fortsetzung von Kap. 4 geschrieben ist. Ja, man hat die Empfindung, P. wolle den Übermut der Gemeinde recht dämpfen, indem er diesen Schandfleck im unmittelbaren Zu-

1. Plato Symp. 197 D vom Eros: *πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων* und oft bei Plato, aber in der Form *πραότης*. Dies ist die ältere griech. Form; von den 8 neut. Stellen, in denen das Wort vorkommt, haben regelmäßig B 17, meist ℵAC und 5 mal P *-ύτης*; regelmäßig DG KL *-ότης*. Clem Or werden für *-ότης* zitiert. Wir nehmen an, daß P. die weniger klassische Form *-ύτης* geschrieben hat.

sammenhang damit erörtert. Die Disposition ist wieder ungemein fein: a) V. 1. 2 gibt die Exposition; b) V. 3–5 das Urteil des P.; c) V. 6–8 eine nochmalige ethische Beleuchtung. a und c korrespondieren insofern, als beidemale das für die Gemeinde Beschämende des Falles stark hervorgehoben wird.

I 1 a) **V. 1** Sehr abrupt setzt *ὅλως* ein, dessen Bedeutung für uns nicht sicher ist. Die Übersetzung „überhaupt" gibt hier keinen Sinn, sei es, daß man es generalisierend faßt – denn dann müßten ähnliche Einzelanklagen vorhergegangen sein, die nun mit einer Generalanklage zusammengefaßt würden – sei es, daß man (Hnr.) es in dem speziellen und steigernden Sinne „besonders" faßt – denn auch dann müßten ähnliche Vorwürfe vorangegangen sein. Die Auffassung Hofmanns, wonach unterschieden wird: 1) Unzucht überhaupt, 2) insbesondere die vorliegende wird wenigstens der Bedeutung von *ὅλως* gerecht, aber man sieht nicht, daß *καὶ τοιαύτη π.* einen speziellen Fall aus der allgemeinen *πορνεία* heraushöbe.

Eine deutliche Empfindung der Schwierigkeiten finde ich nur bei Bachmann. Vor allem sieht er, daß es „nicht angeht, *ὅλως* aus dem Verhältnis zum Vorhergehenden zu begreifen". Die sonst vorhandenen Gebrauchsweisen genügen nicht zur Erklärung. Entweder gehört *ὅλως* zu einem negat. Verbum (Mt 5 34: überhaupt nicht schwören; I Kor 15 29: wenn Tote überhaupt nicht auferstehen) oder es ist Verstärkung eines positiven Urteils (6 7: es ist unter allen Umständen – wie der Fall auch sonst liegen möge – eine Niederlage). Beides paßt hier nicht.

So bleibt nur übrig, *ὅλως* hier nicht modal zu fassen, sondern in dem freilich sonst nicht bezeugten lokalen Sinne von: überall, allgemein = *πανταχοῦ* oder *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* (vgl. die ähnlichen Ausdrücke *εἰς ὅλην τὴν Συρίαν, ἐν ὅλῃ τῇ γῇ ἐκείνῃ* Mt 4 23. 24; 9 26. 31; 14 35; 24 14; 26 13; Röm 1 8: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*; I Th 1 8: *ἐν παντὶ τόπῳ*)[1]. Diese Deutung bietet sich um so dringlicher an, als P. nicht sagt, daß *πορνεία* vorhanden ist *ἐν ὑμῖν*, sondern daß die Kunde davon verbreitet ist, daß ihre Schande bekannt geworden ist. Dazu paßt eine nähere Bestimmung der Ausdehnung sehr gut. Schwierig ist auch *ἐν ὑμῖν*, das – bei jeder Deutung von *ὅλως* – eigentlich zu *ἀκούεται* gezogen werden müßte; aber der Gedanke, daß die Kunde davon „unter euch" verbreitet ist, hat ja keinen Sinn. Denn *ἀκούεται* heißt eben nicht: „ist Gesprächsgegenstand" (Hnr.), sondern: man hört davon, die Kunde verbreitet sich. So müssen wir eine sehr zwanglose Ausdrucksweise annehmen: »allgemein hört man von Unzucht, die unter euch im Schwange geht«. Die Kunde muß also mindestens bis nach Ephesus gedrungen sein, und zwar nicht durch bestimmt nachweisbare Boten wie etwa die Leute der Chloe (1 11) oder die Deputation des Stephanas (16 15), sondern als anonymes Gerücht. Aber P. muß auch wissen, daß noch andere, etwa die Mazedon. Gemeinden, davon wissen. So unempfindlich also die Korr. dagegen scheinen, so großes Aufsehen hat der Fall in den Nachbargemeinden

---

1. Wenigstens einen ähnlichen Fall finde ich Pap. Oxyrh. 744, 4 f. (Witkowski, p. 97): *μὴ ἀγωνιᾷς, ἐὰν ὅλως εἰσπορεύονται, ἐγὼ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μένω.* Hier steht *ὅλως* für *πάντες*: wenn alle anderen heimkehren, wenn sie alle in geschlossener Vollzahl heimkehren; jedenfalls ist *ὅλως* hier nicht modal gebraucht.

erregt. Und das ist kein Wunder, denn, wie P. mit dem spezialisierenden (epexegetischen) *καί* (»und zwar« 3 5; 2 2; 6 6. 8) anfügt, es ist ein so beschaffener Fall von *πορνεία*, »wie er (*ἥτις* vgl. 3 17) nicht einmal unter Heiden«, geschweige denn unter Juden oder Christen – vorkommt. So muß man ergänzen, während *ὀνομάζεται*, das ℵ^c LP min philox Bas Chr u. a. nach Eph 5 3 anfügen, zu wuchtig ist[1]. Schlichter umschreiben Or und Cyr in der Catene *οἵαν . . . ἔστιν ἀκοῦσαι*. *ὥστε*, obwohl von *τοιαύτη* abhängig, ist hier rein explikativ (vgl. Mk 1 27); die *πορνεία* besteht darin, daß . . Wie gewöhnlich in solchen Fällen, nennt P. nicht den Namen des so hart Getadelten. *τινά* steht hinter *γυναῖκα* wohl nur aus Rücksichten des Klanges (DG stellen es an den Schluß). »Weib des Vaters«, nicht Mutter oder Stiefmutter sagt P. wohl im Anschluß an den Wortlaut der hier einschneidenden Gesetzesstelle Lev 18 8. *ἔχειν* bezeichnet hier wie 7 2. 29; Mt 14 4; 22 28; Joh 4 18; I Mak 11 9; Xen. Cyr. I 5, 4 den dauernden Besitz, sei es in einer rechtsgültigen Ehe – dies ist aber unwahrscheinlich, weil solche Ehe nach röm. Rechte nicht erlaubt war – oder einem illegitimen Konkubinate. In jedem Fall kann das Weib nicht mehr dem Vater angehören; dieser muß tot sein oder sich von ihr geschieden haben. Man wird ferner annehmen dürfen, daß es sich um die Stiefmutter des Betreffenden handelte, da der andere Fall zu kraß wäre. Verboten ist dies Verhältnis Lev 18 8 *ἀσχημοσύνην γυναικὸς πατρός σου οὐκ ἀποκαλύψεις*, nachdem 18 7 von der *ἀσχημοσύνη μητρός σου* die Rede war[2]. Daß die Schuld der Frau nicht besonders hervorgehoben wird, braucht nicht darin seinen Grund zu haben, daß sie keine Christin war; es wird dies dieselbe antik-orientalische Betrachtungsweise sein, nach der auch in der Bergpredigt Schuld und Verantwortung beim Ehebruch ganz allein auf den Mann fällt (Mt 5 28. 32). Die Ausdrucksweise des P. zeigt auch, daß das Vergehen weniger als eine persönliche Befleckung des Blutschänders denn als ein Einbruch in die Rechte des Vaters betrachtet wurde (vgl. SchrNT² I, p. 273 f.). Ob das *ἀδικηθείς* II Kor 7 12 auf den Vater zu beziehen sei, läßt sich hier nicht entscheiden.

V. 2 greift auf Kap. 4 zurück. Es ist kein stärkerer Kontrast denkbar, als die Vollendungs- und Siegesstimmung 4 8 und solche Schande. Sollte nicht – ihr müßt es doch selber zugeben – statt dessen vielmehr tiefe Trauer, Niedergeschlagenheit, Wehklage bei euch herrschen? *πενθεῖν* oft neben *κλαύειν*

---

1. Der Akzent liegt auf *οὐδὲ ἐν ἔθνεσιν*, nicht wie in Eph 5 3 und den zahlreichen Parallelen bei Wetstein auf *οὐδὲ ὀνομάζεται*.

2. Philo de spec. legg. III, § 12 ff. (Wendland V, p. 153): *κελεύει γὰρ οὐ μόνον ἀλλοτρίων ἀπέχεσθαι γυναικῶν, ἀλλὰ καὶ χηρευουσῶν ⟨μητρυιῶν⟩, αἷς οὐ θέμις συνέρχεσθαι. τὸ Περσικὸν ἔθος εὐθὺς ἀποστραφεὶς καὶ μυσαξάμενος ἀπεῖπεν ὡς μέγιστον ἀνοσιούργημα· μητέρας γὰρ οἱ ἐν τέλει Περσῶν τὰς ἑαυτῶν ἄγονται . . οὗ τί ἂν γένοιτο δυσσεβέστερον ἀνοσιούργημα; πατρὸς εὐνὴν τετελευτηκότος, ἣ ἄψαυστον ὡς ἱερὰν ἐχρῆν φυλάττεσθαι, καταισχύνειν . . . τὸν αὐτὸν τῆς αὐτῆς υἱὸν καὶ ἄνδρα γίνεσθαι καὶ πάλιν τὴν αὐτὴν τοῦ αὐτοῦ καὶ γυναῖκα κ. μητέρα* vgl. Joseph. Ant. III, § 274. Das jüd. Recht Sanhedr. IV, 4 fol.: Folgende werden durch Steinigung hingerichtet: wer seine Mutter, die Frau seines Vaters . . beschläft (Goldschmidt Bd. VII, S. 226 ff.). Über die Anschauungen der Griechen und Römer Material bei Dobschütz, Urchr. Gemeinden, p. 269 f.

(Lk 6_{25}; Mk 16_{10}; Jak 4_9; Off $18_{15.\,19}$); es handelt sich um leidenschaftlichen, in lebhaften Äußerungen sich Luft machenden Seelenschmerz, nicht bloß um stilles „Leidtragen“, wie Luther Mt 5_4 so veredelnd übersetzt. II Kor 12_{21} steht es in trans. Sinne. Der Aor. vergegenwärtigt den Moment, da sie in Wehklagen hätten ausbrechen sollen. Der Gegensatz zu *πεφυσιωμένοι ἐστέ* ist äußerst packend. Wenn trotzdem Naber konjiziert *'ΕΠΕΝΟΗΣΑΤΕ*, so ist der Grund der, daß der Satz mit *ἵνα* sich an *ἐπενθήσατε* nur sehr locker anschließen würde. Dies wäre durch das „ihr habt darauf Bedacht genommen“ (*ἐπινοεῖν* Job 4_{18}; 9_7; Sap $14_{2.\,14}$; IV Mak 10_{16}; *ἐπίνοια* Apg 8_{22}; Sap 6_{16}; 9_{14}; 14_{12}; 15_4) glänzend geleistet. Aber natürlich ist auch der überlieferte Text möglich; allerdings darf man bei *ἵνα* weder die Finalbedeutung urgieren — denn mit dem *πενθεῖν* kann doch kein Zweck verfolgt werden —, noch *ἵνα . . ἀρθῇ* als selbständigen Satz fassen: hinweg mit ihm (Hofm.), sondern man muß zugeben, daß *ἵνα* hier fast konsekutiv steht. — Sehr nachdrücklich steht das Subj. am Schluß wieder in der anonymen und verhüllenden Form, wie P. sie in solchen Fällen liebt: *καὶ πάλιν αἰσχύνεται καὶ ἐρυθριᾷ σαφῶς εἰπεῖν* (Chrys.). — *ἔργον* in bösem Sinne sehr häufig, namentlich von gewaltigen, übermenschlichen Taten. Dazu würde das *πράξας*, das von der uns hier interessierenden Zeugengruppe ℵAC 17 37 46 80 116 Euthal u. a. geboten wird, gut passen, weil es (ähnlich wie *κατεργασάμενον* V. 3) andeutet, eine wie ungeheuere Sache es war, solche Tat zu vollbringen; aber eben deshalb wird dies stilistische Verfeinerung sein; man sähe sonst nicht ein, wie die Hauptüberlieferung B DG LP dazu gekommen ist, das neutralere *ποιήσας* einzusetzen. Die Verstärkung *ἐξαρθῇ* L min Bas Chr ist zu gering bezeugt. *αἴρειν ἐκ μέσου* Kol 2_{14}; vgl. II Th 2_7.

I 1 b) Das Urteil des Apostels V. 3 — 5. **V. 3** Die Gedankenverbindung (*γάρ*) ist folgende: ihr hättet längst für seine Beseitigung Sorge tragen müssen (insofern würde also *ἐπενοήσατε* sehr gut passen), »denn ich (für meine Person) wenigstens, obwohl abwesend dem Leibe nach, anwesend aber dem Geiste nach, habe bereits, als ob ich anwesend wäre, den Beschluß gefaßt«. Zu *μέν*, das hier recht treffend steht und in der Übersetzung nicht fehlen darf, vermissen wir ein *δέ*; aber dies kann nicht folgen, da der Gegensatz ja schon in V. 2 vorweggenommen ist (Hartung, Partikellehre II, 413); *ἀπών* hat in diesem Zusammenhange konzessiven Sinn; schon deswegen kann das *ὡς*, das D^{bc} E FG L vorschieben, nicht ursprünglich sein; eher würde man ein *καίπερ* erwarten. Der Gegensatz *παρὼν δὲ τῷ πνεύματι* (Kol 2_5) muß hier in ganz populärem Sinne gefaßt werden, *σῶμα* und *πνεῦμα* bezeichnen hier einfach das körperliche und das Innenleben des Menschen, ohne daß irgend wie an den Geist Gottes gedacht wäre. Natürlich würde P., wenn man ihn fragte, zugeben, daß auch sein „Geist“ vom Geiste Gottes durchdrungen ist[1]; aber das Bezeichnende ist eben, daß P. hier (vgl. V. 4) auseinanderhalten will „seinen Geist“ und die *δύναμις τοῦ κυρίου*, über die er verfügt, gerade

1. Chrys. *πόση τοῦ χαρίσματος ἡ δύναμις, ὅταν πάντας ὁμοῦ καὶ κατ' αὐτὸ εἶναι ποιῇ καὶ τὰ πόρρωθεν εἰδέναι παρασκευάζῃ.*

wie er bei dem zu Verurteilenden σάρξ und πνεῦμα (im natürlichen Sinne) unterscheidet, V. 5.

Man kann fragen, ob nicht παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, das ja neben dem folgenden ὡς παρών eine diese kräftige Pointe vorwegnehmende Dublette ist, zu streichen wäre; ich würde dazu geneigt sein. Eine andre Konj. von Bois s. b. Schmiedel. Zweifelhaft ist auch die Echtheit von τοῦτο, das in der latein. Überlieferung FG de fg vg Lcif Amb fehlt; auch Hil Ambrst zeugen indirekt dagegen, indem sie οὕτως nicht ausdrücken. οὕτως κατεργάζεσθαι wäre ein zwar etwas laxer, aber nicht unmöglicher Ausdruck (vgl. 7 7; 9 14; 15 11; Eph 4 20; Röm 15 20). Wenn τοῦτο οὕτως echt ist, so bedeutet es natürlich nicht: er als Christ, sondern zielt etwa auf eine besonders frivole und pietätlose Art und Weise, durch welche der Mann seine Umgebung verletzt hätte.

Im folgenden ist nun die Konstruktion zweifelhaft. Entweder heißt κέκρικα: ich habe den Beschluß gefaßt; davon hinge der Infin. παραδοῦναι ab, und τὸν κατεργασάμενον wäre vorweg genommenes Objekt zu diesem Infinitiv, wegen des langen Zwischensatzes wäre es dann durch τὸν τοιοῦτον noch einmal aufgenommen. Diese Konstruktion ist wegen ihrer Zwanglosigkeit entschieden vorzuziehen. Wenn man dagegen (Hnr.) übersetzt: „ich habe bereits Gericht gehalten über den, der so gehandelt hat", so schwebt der Inf. παραδοῦναι in der Luft. Wir müssen daher jene allerdings etwas schwerfällige Periode annehmen, über die Bengel geurteilt hat: graviter suspensa manet et vibrat oratio; also: »ich habe bereits, als ob ich anwesend wäre, den Beschluß gefaßt, den, der so gehandelt hat (Röm 1 27 steht κατεργάζεσθαι in ähnlichem Zusammenhang) .... dem Satan zu übergeben« — so war die Fortsetzung geplant, aber P. schiebt einen gen. absol. vor; diese bei ihm so seltene Konstruktion bringt dann auch die Periode einigermaßen zur Entgleisung:

V. 4. 5 »Nachdem ihr im Namen des Herrn Jesu euch versammelt habt, dazu mein Geist und die Kraft unseres Herrn Jesu.« Dieser Beschluß, der eine Gemeindeversammlung fordert, hätte ja eigentlich in Anwesenheit des P. gefaßt und der Gemeinde mitgeteilt werden müssen — daher das ὡς παρών. Also zunächst soll die Gemeinde vollzählig zusammentreten (συνάγεσθαι nur hier bei P.; auch συναγωγή für die Gemeindeversammlung nie bei ihm; dafür συνέρχεσθαι 5 mal in Kap. 11; 14 23. 26; 11 18). Und zwar soll sie zusammentreten ἐν τῷ ὀνόματι τ. κυρίου Ἰησοῦ (Chrys.); diese Worte können unmöglich mit dem fernstehenden παραδοῦναι verbunden werden, wie auch Heitm. (Im Namen Jesu p. 74) vorschlägt. Man kann zwar das Objekt von seinem Verbum trennen, hier bleibt der Hörer in Spannung; aber eine solche Nebenbestimmung würde in der Luft schweben ohne das Wort, zu dem sie gehört, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der Hörer, der keine andre Beziehung findet, es doch mit συναχθέντων verbinde. Die Formel steht feierlich voran, dies ist die Hauptsache; würde die Gemeinde ohne diesen Namen sich vereinigen, so wäre sie ein zusammengelaufener, autoritätsloser Haufe. Was heißt hier ἐν τ. ὀνόματι? Zur Erläuterung müssen hier diejenigen altt. Stellen dienen, wo Verba der Bewegung wie πορεύεσθαι mit der Formel verbunden sind; besonders I Sam 17 45, wo David dem Goliath entgegenzieht, nicht ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν δόρατι, sondern ἐν ὀνόματι Κυρίου.

Es ist gewiß sachlich und religionsgeschichtlich richtig, wenn Heitmüller verlangt, daß man das *ἐν ὀν.* immer verstehen soll als „unter Anrufung des Namens"; aber sprachlich wird das *ἐν* durch den Gegensatz *ἐν ῥομφαίᾳ* 2c. erläutert und bedeutet nichts anderes als 4 21 *ἐν ῥάβδῳ* d. h. ausgerüstet mit oder einfach: „mit" [1]. Die Gemeinde soll sich versammeln mit dem Namen des Herrn Jesu (auf den Lippen); erst dadurch, daß idealiter (es braucht nicht wirklich und nicht laut zu geschehen) Jeder beim Eintritt in die Versammlung sich zu dem Herrn bekennt, etwa mit den Worten *κύριος Ἰησοῦς* (12 3), ist die Gemeindeversammlung als solche konstituiert; erst dann kann sie erwarten, daß der Herr Jesus mitten unter ihnen sei (nach Mt 18 20). Außer der Gemeinde wird nun aber auch zugegen sein der Geist des P.; dies ist ganz ernst gemeint und nicht nur eine Versicherung seines Gedenkens. Wie es nun freilich möglich sein soll, daß der Geist des Apostels unter ihnen sei — ohne daß etwa von einer Entrückung wie II Kor 12 etwas gesagt wäre, bei der der Geist aus dem Leibe „auswandert" (*ἐκδημεῖ*) —, das ist schwer zu erkennen. Vielleicht denkt P., daß sein Geist, weil er durch den Geist Gottes mit den Korr. eng verbunden ist, realiter zu ihnen hinüberwirken könne. Wenn wir *σὺν τῇ δυνάμει* mit *συναχθέντων* verbinden, wie es schon dem Klange nach am nächsten liegt, so tritt damit zu den beiden Versammelten, der Gemeinde und dem Geist des Paulus, eine dritte Größe unsichtbar, aber mächtig gegenwärtig hinzu, die »Macht unsres Herrn Jesu«. Auch sonst ist diese ja dem Apostel gegenwärtig, in seinen Leiden (II Kor 12 9) und Entbehrungen (Phl 4 13), in seiner Verkündigung (I Th 1 5) und seinem apostolischen Wirken (Röm 15 19); aber die Vorstellung ist hier, daß sie in einer solchen Versammlung, herbeigerufen durch den Namen und das gemeinsame Gebet, doppelt wirksam sein wird. — Man könnte *σὺν τῇ δυνάμει* auch mit *παραδοῦναι* verbinden (Hnr.), etwa im Sinne des klassischen *σὺν θεοῖς* deorum spe; aber dieser Gebrauch von *σύν* findet sich bei P. nie; er würde wohl den bloßen Dativ dafür setzen.

Ein Grund für die Rückwärtsbeziehung der Worte ist auch noch die Erwägung: die Wiederaufnahme des Satzgefüges von V. 3 nach der Parenthese in V. 4 muß sich lebhaft markieren, muß sich vom Vorhergehenden abheben; dazu eignet sich aber *σὺν τῇ δυνάμει* nicht, weil es dem Vorhergehenden zu ähnlich ist und immer die Neigung bestehen wird, es auf *συναχθέντων* zurück zu beziehen. Auch fühlt sich *σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* eher wie ein volltönender Satzschluß an als wie ein Satzanfang. Freilich ist die textkritische Lage hier eine fast verzweifelte. Auch bei *ὀνόματι τ. κυρίου* ist ein *ἡμῶν* durch B DG LP vg peš Marc Bas Chr Thdrt Ambrst reich bezeugt; wenn wir es mit Ti., B. Wß. nach ℵA heracl Lcif Pacian weglassen, so geschieht es, weil uns in solchen Fällen die kürzere LA überhaupt den Vorzug zu verdienen scheint und ebenso diejenige, die von ihrer Umgebung abweicht. Bei *δυνάμει τοῦ κύρ.* aber ist *ἡμῶν* nur durch P vg^codd heracl, allerdings auch durch Orig Chr Thdrt Lcif angefochten und von Lachm. eingeklammert. Zu *Ἰησοῦ* [1] (ABD Euthal heracl aeth^ro Lcif) [2] (ℵABD P 46 Euthal heracl aeth^ro Lcif Ambrst) [3] (ℵL Euthal heracl aeth) wird immer *Χριστοῦ* hinzugefügt. Auch hier werden wir überall für die kürzere Form stimmen, am Schluß wohl sogar für die kürzeste von B: *τοῦ κυρίου*. Im allgemeinen

---

1. Vgl. auch in dem Zaubergebet bei Leemans II, S. 103, 7; Dieterich, Abraxas S. 189; Reitzenstein, Poimandres S. 22: *ποίησόν με γενέσθαι ἐν ὀνόμασι πάντων κτισμάτων.*

kann man beobachten, daß die Formel, wo sie ein feierlicher Schlußakkord ist (wie Röm 1 4; 5 1. 11. 21), am vollsten zu sein pflegt (und dann auch meist ohne Variante), während sie im Verlauf der Rede (wie I Kor 11 23; Röm 14 14) gerne kurz lautet. Nach diesen Erfahrungen werden wir lesen: *ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, σὺν τῇ δυνάμει τ. κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*, und — gerade weil dies gegen jene Regel verstößt — *ἐν ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*. Hier machte sich dann das Bedürfnis nach Auffüllung geltend.

Es ist nützlich, sich einmal vergegenwärtigen, wie ein so komplizierter Passus vom Vorleser vorgetragen wurde, wie er demnach auf die Hörer wirken mußte; ich meine folgendermaßen:

ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπὼν τῷ σώματι [παρὼν δὲ τῷ πνεύματι] | *ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν* | *τὸν οὕτω [τοῦτο] κατεργασάμενον* —

ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ | *συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος* |
σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ —

παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ | *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός* | *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.*

V. 5 Indem also der Faden von V. 3 wieder aufgenommen wird, findet P. es nötig, das Obj. noch einmal anzugeben. Er tut es mit dem ihm bei solchen anonymen Hinweisungen geläufigen (II Kor 2 6. 7; 10 11; anders I Kor 5 11) *ὁ τοιοῦτος*, das einen sehr abschätzigen Ton haben kann, aber nicht immer hat, z. B. II Kor 12 2ff.: »der Betreffende« ist zu blaß, etwa »der Mann könnte entsprechen.

Was ***παραδοῦναι τῷ σατανᾷ*** bedeutet, dafür hat in neuerer Zeit vor allem Everling (paulin. Angelologie und Dämonologie p. 20ff.) eine richtigere Erkenntnis durchgesetzt, obwohl noch Hnr. den Tatbestand abzuschwächen sucht (wesentlich treffender Bachm.; vgl. Dobschütz, Gem. 270f.). Richtig ist ja, daß der nächste wahrnehmbare Effekt des Urteils der Ausschluß aus der Gemeinde ist, wie sich aus V. 7. 13 deutlich ergibt. Aber dieser Vorgang ist nur die sichtbare Seite eines Vorgangs auf dem Gebiet der für Menschen unsichtbaren Geisterwelt. Wie die ausreisenden Missionare Apg 15 40 durch das Gebet der Gemeinde der Gnade des Herrn überantwortet werden mit der festen Erwartung, daß dies Gebet eine volle Wirkung hat, so ist hier die Überzeugung, daß der Spruch der Gemeinde kraft der *δύναμις* des Herrn unfehlbar den Erfolg haben wird, daß der Mann der Gewalt des Satans anheim fällt. Daß P. und die Korinther an die reale Existenz und Macht des Satans glauben, braucht nicht erst gesagt zu werden; daß der Satan die Gemeinde umlauert, um die *δοῦλοι Χριστοῦ* zu verführen (II Kor 11 3. 13f.) und zu vergewaltigen (II Kor 2 11), ist durchgehende urchristliche Anschauung (I Pt 5 8). Aber überraschend ist uns, daß P. die göttlichen Kräfte in dieser Weise zur Schädigung eines bisherigen Bruders anwenden mag. Es wäre ja hart genug, wenn die Gemeinde ihn ausstieße und ihn der nun doppelt starken Versuchung und Gefahr des Verkommens übergäbe; auch wenn in dem *παραδοῦναι* nur läge, daß man ihn dem nur allzu gierig auf ihn lauernden Satan und seinen Dämonen „überlassen" soll, so ist auch dies bei einer christl. Gem. verwunderlich — nach unsren Begriffen; wir sollten denken, dem Ausgestoßenen müßte die Fürbitte der Gemeinde doppelt treu nachgehen. Aber von Fürbitte ist keine Rede; und die Hoffnung, die V. 5b ausgesprochen wird, kann jedenfalls erst verwirklicht werden, nachdem die Gemeinde an dem Frevler

das Gericht vollzogen hat. Um dies alles zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen:

1) Das hohe Verantwortlichkeitsgefühl und Richterbewußtsein der alten Gemeinden. Die Gemeinden der „Heiligen" hatten, wenn sie ihre Daseinsberechtigung aufrecht erhalten wollten, gewissenhaft darauf zu sehen, daß alle Glieder dem Ideale der Heiligkeit wirklich entsprachen (II Kor 112). Wie P. selber denkt, zeigt V. 11: nicht einmal die Tischgemeinschaft soll man mit solchem Bruder mehr halten. Ferner vgl. Mt 1815–17: nach dreimaliger vergeblicher Verwarnung, zuletzt vor der Gemeinde, soll der Bruder angesehen werden wie *ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*. Die beste Analogie zu dieser Exkommunikationsgewalt der alten Gemeinden ist der B a n n, den die j ü d i s c h e n G e m e i n d e n ausüben. Auch sie mußten, wenn sie sich behaupten wollten, streng auf ihre Reinheit und ihren Ruf halten. Sie besaßen die Gerichtsbarkeit über ihre Mitglieder in bürgerlichen und religiösen Angelegenheiten; wie es scheint, wurden diese durch die Gemeindeältesten ausgeübt, während in Kor. das Plenum der chr. Gem. als Gerichtshof über sittliche und religiöse Dinge sich konstituiert (vgl. Schürer II[4], 506 ff.; [3], 433 ff.). Über den wichtigsten religiösen Disziplinarakt, den B a n n vgl. bes. Merx, Art. „Bann" in Schenkels BL. Esr 108 unterscheidet die „Bannung" יָחֳרַם der Habe und die Ausscheidung יִבָּדֵל des Mannes aus der Gemeinde. In der Mischna wird der Ausschluß aus der Gemeinde נִדּוּי vielfach erwähnt; er geschah auf Zeit, in Hoffnung auf Bekehrung (II Th 314); tat der Gebannte nicht Buße, so verfiel er dem strengeren Grad, dem חֵרֶם. Bei dem Aussprechen des letzteren bediente man sich einer besonderen Fluchformel, wofür Merx ein Beispiel, allerdings aus späterer Zeit, mitteilt: „Es sei im Bann N., der Sohn des N., in beiden Gerichten, den himmlischen und irdischen, im Bann der hohen Engel und im Bann der Seraphim und Ophanim . . . kommen mögen über ihn große und schreckliche Krankheiten . . . sein Leichnam werde hingeworfen d. wilden Tieren u. d. Ottern, Feinde und Ankläger mögen sich über ihn freuen, sein Silber und Gold werde andern gegeben, alle seine Söhne mögen zu den Türen seiner Feinde sich scharen und über s. Tag die Nachwelt schaudern . . Er werde verschlungen wie Korah u. seine Rotte, in Angst und Zittern entfliehe s. Seele, das Dräuen des Ewigen möge ihn töten u. s. w.". Im NT wird solche Verfluchung von Seiten j ü d i s c h e r Gemeinden nicht erwähnt; wohl aber berichtet Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. c. 16) daß die Juden beim täglichen Gebet die Christen verwünschten. Im Schemone Esre (Rec. von Kairo 12. Beracha, Schürer II[4], 544; [3], 463) heißt es: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung und die frevlerische Herrschaft rotte aus in unsren Tagen; und die Nozrim (Judenchristen) und Minim (Ketzer überhaupt) mögen schnell zu Grunde gehen; sie mögen getilgt werden aus dem Buche des Lebens und mit den Gerechten nicht angeschrieben werden". – Im NT wird die leichtere Form des Bannes נִדּוּי erwähnt Lk 622 *ἀφορίζειν*; Joh 922; 1242; 162 *ἀποσυνάγωγον ποιεῖν*. Dagegen *ἀνάθεμα*, das dem חֵרֶם entspricht, im Munde von Einzelpersonen: Apg 2312. 14: *ἀναθέματι ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτούς*, d. h. die Juden rufen den göttl. Fluch auf sich herab, wie P. Röm 93, wenn er für seine Brüder nach dem Fleisch ein *ἀνάθεμα* sein will. I Kor 123 rufen Dämonen aus dem Munde Ekstatischer den Fluch über Jesus, P. selber über irrende und gottlose Gemeindeglieder 1622; Gal 18. Was das heißt, besagt Röm 93 *ἀνάθεμα ἀπὸ Χριστοῦ*; durch den Spruch des Ap. wird der Betr. aus der Gemeinschaft mit Christus losgerissen; damit fällt er nach dem Gesetz des ausschließenden Gegensatzes der *βασιλεία τοῦ Σατανᾶ* (Mt 1226ff.) anheim. Insofern ist dies ein *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ*, wie P. es nach I Tim 120 auch als einzelner geübt hat. An unsrer Stelle ist also das *παραδοῦναι* nichts andres als das *ἀνάθεμα*: die schwere, unwiderrufliche Form des Bannes von Seiten der ganzen Gemeinde.

2) Der Fluch, der darin liegt, und der auch von P. persönlich ausgeübt wird, ist ein uraltes Erbstück aus dem Judentum; vgl. den Art. „Fluch" von Merx in Schenkels BL, v. Dobschütz, Gem. 270 f. Wie dem Gebete, dem Segen eine wohltätige, so wohnt nach antikem Volksglauben auch dem Fluch eine magische, unfehlbar schadende Kraft inne. Von dieser Anschauung ist nun aber auch das griech. Heidentum beherrscht.

Fluch- und Verwünschungsformeln finden sich massenhaft auf den Papyri, Ostraka und Bleitäfelchen, die jetzt ans Tageslicht gefördert werden. Vgl. die Sammlung: Antike Fluchtafeln, ausgew. u. erkl. von R. Wünsch (in Lietzmanns kleinen Texten Nr. 20, 1907, Preis 0,60 Mk.), dort andere Literatur. In einem solchen Fluch, der sehr häufig eine „Weihung" (ἀνάθεμα) des Verfluchten an die Unterweltsgötter ist, werden gelegentlich alle einzelnen Körperteile aufgezählt (p. 6), in einem andren gegen einen Konkurrenten im Wagenrennen wird gewünscht (p. 11 f.): κατάδησον (d. h. lähme) αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ τὴν ὁρμὴν καὶ τὸ πήδημα καὶ τὸν δρόμον, ἀμαύρωσον αὐτῶν τὰ ὄμματα, στρέβλωσον αὐτῶν τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἵνα μὴ πνέωσιν. ὡς οὗτος ὁ ἀλέκτωρ καταδέδεται τοῖς ποσὶ καὶ ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ, οὕτως καταδήσατε τὰ σκέλη καὶ τὰς χῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν καρδίαν Βικτωρικοῦ τοῦ ἡνιόχου . . ἐν τῇ αὔρι(ο)ν ἡμέρᾳ καὶ τοὺς ἵππους οὓς μέλλι ἐλαύνιν . . CIAtt III 3, 108 heißt es: δήσω ἐγὼ κείνην . . . σὺν θ' Ἑκάτῃ χθονίᾳ καὶ Ἐρίνυσιν; Lond. GP I, p. 75 Anrede an einen νεκυδαίμων: παραδίδωμί σοι τὸν δεῖνα vgl. auch Deißmann, BSt 25 ff. die Bleitafel von Hadrumetum und Licht vom Osten, p. 218 ff.; Jaenell, ausgew. Inschriften p. 122 ff. und meine Artikel „Dämonen" und „Dämonische" in Herzogs RE.[3], IV.

3) Die Annahme, daß der Satan dem Gebannten körperlichen Schaden tun werde εἰς ὄλεθρον σαρκός, beruht auf der allgemein verbreiteten Überzeugung, daß das Heer körperlicher Leiden durch Dämonen hervorgerufen werden, nicht nur die im engeren Sinne als dämonische Besessenheit angesehenen Geisteskrankheiten, sondern Krankheiten aller Art, besonders Lähmungen, Fieber, Abmagerungen u. s. w. Aber auch der Tod fällt in den Bereich der Macht des Satans, wenn auch P. „den Tod" als eine besondere dämonische Macht vom Satan zu unterscheiden scheint (I Kor 15 26). Aber nicht nur ist nach Sap Sal 2 24 der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen; er heißt nach Joh 8 44 ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς und ist nach Hbr 2 14 der, der die Macht über den Tod hat. So ist es aus allgemein jüdisch-urchristlichen Anschauungen verständlich, daß der Gebannte in der Hand des Satans dem Tode, vermutlich einem jähen und schrecklichen Tode, verfällt. Ähnlich reagiert der beleidigte Geist Gottes in der Person des Petrus durch die plötzliche Tötung von Ananias und Sapphira (Apg 5). Andere Strafwunder aus den apokryphen Apostel-Akten bei Lietzmann z. St., vgl. besonders Acta Joh 86: auf das Gebet des Joh. stirbt der unbußfertige Fortunatus, und Joh sagt: ἀπέχει⟨ς⟩ τὸ τέκνον σου διάβολε. Es ist also unangebracht, wenn Hnr. sagt: „Der aus der Gemeinde Ausgeschlossene wird dadurch, daß der Weltenherr Satan seiner σάρξ freien Raum gewährt, bis zu dem Punkte gebracht, daß sein πνεῦμα bei der Parusie gerettet werden kann. Dadurch, daß er in der Gemeinde Gottes keinen Halt mehr hat, soll er seine Gottverlassenheit kennen lernen und bereuen". Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß P. dem Gemeindeurteil die Kraft zutraut, über den Gebannten schweres körperliches Leiden und Vernichtung zu bringen. Wenn er nicht σώματος sondern σαρκός sagt, so ist dies nicht ethisch zu deuten, sondern von der Körperlichkeit, über die der ἄρχων τοῦ κόσμου, der in der Materie waltet, volle Herrschaft hat. Aber freilich, seine Verderbertätigkeit hat eine Schranke:

4) das πνεῦμα soll ihm nicht verfallen, sondern gerettet werden. Wenn man ἵνα scharf final faßt, so ist der Gedanke, daß der Geist nur durch das Verderben des Fleisches gerettet werden könne. Das ist die I Pt 4 1 kurz angedeutete Idee, daß ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας; in dem entsetzlichen Vernichtungsleiden, das der Satan über ihn bringt, wird die σάρξ als Sitz und Organ der Sünde völlig aufgerieben und getötet; dadurch wird der Geist von der Sündenherrschaft befreit werden. Eine ähnliche Anschauung Mt 18 6 (Bchm.). Die Sicherheit aber, mit der P. annimmt, daß wenigstens der Geist gerettet werden wird, beruht wohl darauf, daß dies πνεῦμα, das freilich zunächst als das natürliche Innenleben des Menschen gedacht ist, durch die Taufe und die Berührung mit dem göttlichen Geiste eine Weihe empfangen hat, durch die es gegen die Angriffe des Satans fest geworden ist. Wann wird diese „Rettung" stattfinden? Nach dem Wortlaut: am Tage des Herrn; da nun der ὄλεθρος τῆς σαρκός offenbar demnächst erfolgen soll, so müßte eine Auferstehung des Mannes angenommen werden. Davon deutet der Text freilich nichts an. So genau durchdenkt P. das

Schicksal des Gebannten nicht. Es läßt sich der Satz aber auch so verstehen: damit der Geist erhalten bleibe (so daß er) am Tage des Herrn (teilnehmen kann). In diesem Fall brauchte nicht gerade an Auferstehung gedacht sein; P. würde hier eher platonisch denken, wonach das *πνεῦμα* (Plato würde sagen: die *ψυχή*) durch die Zerstörung des Leibes frei wird. Schließlich wäre auch noch denkbar, daß das Verderben des Fleisches noch nicht alsbald vollzogen würde, sondern auch erst am Tage des Herrn. Einen solchen Akt der Läuterung im Gericht schildert Hen 67. Durch Feuerströme werden die wollüstigen Könige an ihrem Leibe gestraft werden: „In demselben Verhältnis, als das Brennen ihres Leibes zunimmt, wird eine Veränderung des Geistes in ihnen vorgehen". Wenn diese letzte Deutung richtig ist, wären wir auch von der Schwierigkeit befreit, daß die Anordnung eines plötzlichen Strafwunders durch P. doch etwas Bedenkliches hat. Wenn es nun nicht eintrat? Und wir haben keine Spur davon, daß es eingetreten sei. Viele Exegeten lesen sogar aus II Kor 2,5–11; 7,12 das Gegenteil heraus und nehmen an, daß P. dieses Urteil habe zurücknehmen müssen, weil seine Annahme nicht eingetroffen sei. Aber deshalb, um einen solchen Mißerfolg des P. auszuschließen, dürfen wir nicht die letztere Deutung bevorzugen. Sie ist möglich, aber keineswegs sicher. Wir müssen damit rechnen, daß P. der Gemeinde und sich selber die erfolgreiche Verhängung dieses Vernichtungsgerichts zugetraut hat, auch wenn es nach menschlicher Berechnung ausgeschlossen war, daß der Gebannte so bald in plötzliche Krankheit verfiel.

5) Über das ganze Verfahren äußert sich Rückert in seiner ehrlichen Weise tadelnd. Selbst wenn er damit ganz Unrecht hätte, wäre seine Kritik des P. doch immer noch den Versuchen vorzuziehen, durch schwächliche Umdeutungen den Text zu mildern. Ein sittliches Urteil über des P. Verfahren erlauben wir uns nicht. Von „Leidenschaftlichkeit" ist in diesem Abschnitt eigentlich nichts zu spüren. Und wir können uns schlechterdings nicht in die Gemütslage eines Mannes hineinversetzen, der nicht nur die heilige Verpflichtung fühlte, seine Gemeinde als eine reine Jungfrau Gott darzustellen (II Kor 11,2), sondern sich auch das Recht und die überirdische Kraft zutraut, das göttliche Gericht nicht nur anzudrohen, sondern selber zu vollziehen. Wenn uns hier die Grenze überschritten scheint, die ein Mensch unter allen Umständen innehalten soll, wenn wir überzeugt sind, daß wir überhaupt nicht über einen Menschen aburteilen geschweige denn ihn in furchtbares Strafleiden hineinstürzen dürfen, so müssen wir andrerseits sagen: P. steht hier völlig unter dem Bann überlieferter Anschauungen, und wir haben kein Recht, zu verlangen, daß er sich davon hätte emanzipieren müssen. Aber in diesem Punkte vermissen wir einen Einfluß der Persönlichkeit Jesu auf ihn; er würde — so meinen wir — schwerlich so gehandelt haben. Auch gibt es andere Gedankengänge selbst bei P., die den hier zu Grunde liegenden zu widersprechen scheinen, wie das Wort von der Liebe, die alles duldet, alles hofft. Aber man muß auch zugestehen, daß der Fall ein außerordentlicher, daß wohl bei einem Menschen von so wenig empfindlichem sittlichem Gefühl eine Umkehr sehr unwahrscheinlich, daß die Säuberung von solchen Elementen ein Lebensinteresse der Gemeinde war, und daß schließlich selbst in diesem Falle der ideale Optimismus des Apostels noch durchbricht. Am meisten verletzt uns doch immer die Ausübung des Gerichts, das uns ein göttliches Vorrecht zu sein scheint; aber wir müssen uns in den Enthusiasmus der Urzeit hinein versetzen, in das Bewußtsein, zur Weltherrschaft und zum Gericht berufen zu sein, und wir werden auch dies wenigstens bis zu einem gewissen Grade verstehen können. Aber wir sehen an diesem Fall, daß das Urchristentum nicht in allen Stücken vorbildlich ist; es gibt hier Dinge, die von der Entwicklung unwiderbringlich abgestoßen sind; in diesem Fall ist das sicherlich kein Schade.

Die noch von Hnr. vertretene Deutung, daß durch die Übergabe an den Satan der Betr. zur Buße geführt werden solle, ist schon von der patrist. Exegese vertreten; vgl. Catene p. 92 Origen.: *ἐξέβαλεν γὰρ — οὐκ εἰδὼς ὅτι μετανοήσει καὶ ἐπιστρέψει, ἀλλὰ θέλων αὐτὸν παιδεῦσαι . . . τὴν σάρκα, τουτέστιν τὸ φρόνημα τῆς σαρκός.* Theodor: Pl. habe nur die Exkommunikation angeordnet, *ἀντὶ τῆς τιμωρίας γὰρ ἀποβαῖνον εἶπεν* (habe er die Folge davon genannt), *ὥστε φοβῆσαι μᾶλλον. ἐξῶσαι δέ φησιν αὐτὸν,*

οὐκ ἀλλοτριῶσαι πάντη βουλόμενος· ἀλλὰ τοῦ οἰκείου αἰσθόμενος πλημμελήματος, μεταμελείᾳ τινὶ κατὰ τὸν παρόντα βίον συντρίψας ἑαυτόν, δυνηθῇ τῆς μελλούσης σωτηρίας ἄξιον ἑαυτὸν καταστῆσαι; Chrys. *παραδοῦναι, ἀνοίγων αὐτῷ τῆς μετανοίας τὰς θύρας καὶ ὥσπερ παιδαγωγῷ τὸν τοιοῦτον παραδιδούς . . εἰς ὄλ. τ. σαρκός. Ὥσπερ ἐπὶ τ. μακαρίου Ἰὼβ γέγονεν, ἀλλ' οὐχ ὑπὲρ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ὑπὲρ στεφάνων λαμπροτέρων, ἐνταῦθα δὲ ὑπὲρ ἁμαρτημάτων λύσεως, ἵνα μαστίξῃ αὐτὸν ἕλκει πονηρῷ ἢ νόσῳ ἑτέρᾳ* (vgl. 11 32) . . . *τὸ πνεῦμα τουτέστιν ἡ ψυχή· οὐχ ὡς ταύτης σωζομένης μόνης, ἀλλ' ὡς ὁμολογουμένου τούτου, ὅτι σωζομένης ἐκείνης ἀναντιρρήτως καὶ τὸ σῶμα κοινωνήσει τῆς ἁμαρτίας . . . ἤδη τῷ διαβόλῳ νόμους τιθεὶς καὶ οὐκ ἀφεὶς αὐτὸν περαιτέρω προβῆναι· ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Ἰὼβ ἔλεγεν ὁ θεός πλὴν τὴς ψυχῆς αὐτοῦ μὴ ἅψῃ.* Aug. ep. c. Parmen. 3, 3: quid ergo agebat Ap., nisi ut per „interitum carnis“ saluti spirituali consuleret, ut sive aliqua poena ne morte corporali, sicut Ananias . . . sive per poenitentiam, quoniam Satanae traditus erat, interimeret in se sceleratam concupiscentiam.

I 1 c) Eine nochmalige ethische Beleuchtung des Falles V. 6–8 in seiner Bedeutung für die Gemeinde. Und zwar bricht der erneute Tadel unvermittelt und heftig los, nach der LA einiger Lateiner (Lcif Ambrst), die das *οὐ* weglassen, mit bitterer Ironie: »(Nicht) fein ist euer Rühmen!!«; das bei P. nicht so gar häufige *καλός* hat auch in ethischen Zusammenhängen doch meist noch einen ästhetischen Nebenton; so auch hier: es ist nicht edel, ziemt sich nicht, daß ihr prahlt und euch eures Fortgeschrittenseins rühmt — wenn solche Dinge unter euch vorkommen! Wir fassen also *καύχημα* (eigentlich: der Gegenstand des Rühmens), als ob *καύχησις* dastünde = die Tatsache des Rühmens selber. Diese Ungenauigkeit des Gebrauches (z. B. II Kor 5 12) ist dem P. nicht nur zuzutrauen; sie muß hier angenommen werden, denn es ist nicht der geringste Grund anzunehmen, daß der Blutschänder hier als Objekt des Rühmens gemeint sei (Chrys.), etwa als ein hervorragender Lehrer, auf den die Gemeinde trotz seines Verbrechens noch stolz war. Genau wie V. 2 wird hier der Gegensatz zwischen der Befleckung der Gemeinde und ihrer prahlerischen Aufgeblasenheit wegen ihrer Fortschritte in Gnadengaben, Erkenntnis u. dgl. scharf betont. — Mit *οὐκ οἴδατε* erinnert der Ap. nicht nur an das ihnen bekannte Wort, sondern er appelliert an ihr eignes Urteil: ist es nicht wirklich so, wie das Wort sagt, und trifft das nicht in vollstem Maße auf Euch zu? Das auch Gal 5 9 vorkommende Bild braucht nicht gerade ein Nachklang des Gleichnisses Jesu (Mt 13 33 = Lk 13 20) zu sein, ja der Ausdruck *φύραμα* (Röm 9 21; 11 66) statt *ἄλευρον* spricht eher dagegen; es kann auch ein von Jesus und Paulus benutztes Sprichwort vorliegen. Der Akzent liegt auf dem Gegensatz *μικρά* – *ὅλον*. Ihr werdet doch wohl nicht meinen, es sei für eure Gemeinde im Ganzen etwas Gleichgültiges, daß ein Glied sich so vergangen hat? — ihr alle seid durch ihn mit befleckt. Bei einem Gleichnis, wie es vorliegt, brauchte man an sich nicht zu fragen, worin das tertium comparationis zwischen dem Sauerteig und dem Vergehen des Mannes besteht; der Vergleichungspunkt ist ja eigentlich nur die umfassende Wirkung des Atoms auf das Ganze. Aber P. ist nicht nach der strengen Regel der Gleichnisdeutung zu beurteilen; er verfährt allegorisierend, indem er die Einzelzüge des Gleichnisses mit den Einzelzügen des Verglichenen gleichsetzt: die Gemeinde ist das *φύραμα*, der Blutschänder ist die *ζύμη* (vgl. V. 7).

Und „Sauerteig" erscheint ihm hier nicht als das zur Brotbildung nötige Ferment (wie bei Jesus), freilich auch nicht als das Mittel der *ἔπαρσις*[1] (Hnr.), sondern, wie sich aus dem Folgenden ergibt, als etwas Verunreinigendes.

Die LA *δολοῖ* (D vg Bas Ir Or^int Lcif Aug Ambrst – ähnlich Gal 5 9) fällt völlig aus dem Bilde des Gleichnisses heraus, denn der Sauerteig ist soweit entfernt, den Teig zu „verfälschen" oder zu verderben[2], daß er vielmehr den Teig erst brauchbar macht zum Backen. Diese Variante bewegt sich also schon ganz in der metaphorischen Ausdeutung des Bildes: wer so schreibt, denkt nicht mehr an den Brotteig, sondern an die Gemeinde. Hat P. so geschrieben? II Kor 4 2 braucht er das Bild *δολοῦντες τὸν λόγον τ. θεοῦ*; in der Bedeutung corrumpere = *φθείρειν* kommt *δολοῦν* bei ihm nicht vor. Trotzdem halte ich für möglich, daß *δολοῖ* bei ihm echt ist, und das *ζυμοῖ* nach dem Gleichnis Jesu konformiert wurde. Denn P. drängt hier ganz auf die Deutung hin.

V. 7 P. mischt alsbald ein zweites Bild ein, in dem er, mit energischem Asyndeton (*οὖν* wird ergänzt von א^c C LP Euthal^cod philox aeth), fordert: »fegt den alten „Sauerteig" aus«. Es würde ja genügen, zu sagen: fegt den Sauerteig aus; aber er denkt hier an die jüdische Passahsitte, wonach vom ersten Tage der *ἄζυμα* an der Sauerteig aus den Häusern entfernt werden mußte[3]; welchen Sinn dieser Brauch ursprünglich gehabt haben möge, im späteren Judentum muß der Sauerteig als verunreinigend gegolten haben; deshalb „wurde mit dem Fortreinigen d. Sauerteigs schon in der Nacht vom 13. auf den 14. Nisan (auch dann wenn der 14. ein Sabbat war, wenigstens nach der Ansicht der meisten Lehrer [Mischna, Pesachim III, 6]) angefangen, mit großer Sorgfalt dabei verfahren, und dies Geschäft bis zum Mittag des 14. beendigt (Mischna, Pesachim I, 3 f.) ... bei der Ängstlichkeit der Späteren galt es sogar schon für verunreinigend, am Passahtag in ein heidnisches (vom Gesäuerten nicht gereinigtes) Haus einzutreten (Joh 18 28)" Dillmann, BL IV, S. 392. Indem P. auf diese Sitte zurückgreift, deutet er Sauerteig und Reinigung sittlich. Aber er führt den Vergleich mit Israel insofern nicht rein durch, als er die Gemeinde selber als die Teigmasse bezeichnet: »damit ihr ein neuer „Teig" seid«. „Alt" heißt der Sauerteig im Ritus als der früher gebrauchte, in der Deutung des Paulus als Symbol des „alten" Lebens, „als Residuum von dem unwiedergeborenen *παλαιὸς ἄνθρωπος* Röm 6 6; Eph 4 22; Kol 3 9" (Hnr.), und so heißt denn der „Teig" nicht bloß „rein" oder „ungesäuert" sondern „neu" – entsprechend der *καινότης πνεύματος* (Röm 7 6),

1. Philo de spec. legg. I, § 293: *ζύμην δὲ διὰ τὴν γινομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς, πάλιν συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ τὸ παράπαν ἐπαίρηται φυσηθεὶς ὑπ᾽ ἀλαζονείας* . . .

2. Plut. Aetia Romana mor. p. 289 EF: *διὰ τί τῷ ἱερεῖ τοῦ Διός . . οὐκ ἐξῆν ἀλεύρου θιγεῖν οὐδὲ ζύμης; . . ἡ ζύμη καὶ γέγονεν ἐκ φθορᾶς αὐτὴ καὶ φθείρει τὸ φύραμα μιγνυμένη . . . ὅλως ἔοικε σῆψις ἡ ζύμωσις εἶναι· πλεονάσασα γοῦν ἀποξύνει παντάπασι καὶ φθείρει τὸ ἄλευρον.*

3. Ex 12 15: *ἀπὸ τῆς ἡμέρας τῆς πρώτης ἀφανιεῖτε ζύμην ἐκ τῶν οἰκιῶν ὑμῶν.* Der Ausdruck *ἐκκαθαίρειν* steht nicht an dieser Stelle, sondern Dtn 26 13 von dem Zehnten: *ἐξεκάθαρα τὰ ἅγια ἐκ τῆς οἰκίας μου.* Auch im Griech. Plato Euth. p. 3 A steht das Wort auch mit dem Akk. des Gegenstandes oder Schmutzes, der beseitigt werden soll. Chrys. *ἐκκ.: μετ᾽ ἀκριβείας καθάρατε, ὥστε μηδὲ λείψανον μηδὲ σκιὰν εἶναι τοιαύτην.*

in der die Christen leben sollen. Diese in dem Finalsatz liegende ideale Forderung wird nun mit einer überraschenden Wendung überboten oder auch begründet, indem P. fortfährt: »wie ihr ja (tatsächlich) „Ungesäuerte" seid«. Wir beobachten hier die bei P. so oft vorkommende Abwechselung zwischen religiöser und ethischer Betrachtungsweise. Meist ist der Gedankengang umgekehrt: ihr seid heilig, von Gott erwählt — so seid auch heilig, Gottes würdig! Hier dagegen: fegt den Sauerteig aus, werdet ein neuer Teig, wie ihr ja in Wahrheit (durch die an euch vollzogene Reinigung und Weihung in der Taufe; vgl. 6 11) „Ungesäuerte" d. h. „Reine" und „Geweihte" seid. In dieser Nebeneinanderstellung von Imperativ und Berufung auf das religiöse Erlebnis ist der Charakter des Urchristentums unübertrefflich gezeichnet: die unlösliche Einheit vom Erlösungsbewußtsein und Verantwortlichkeitsgefühl; die starke Empfindung, daß der neue religiöse „Adel verpflichtet". *ἄζυμοι* ist nun hier ein recht wenig geschmackvolles Bild, das aber mit einer gewissen Notwendigkeit als Folge der allegorischen Deutung der Gleichnisse sich eingestellt hat. Wie schon *καθώς* eine Art Begründung enthielt (vgl. 13 12 — überhaupt eine Parallele zu unsrer Stelle), so bringt P. mit *καὶ γάρ* noch eine zweite. Die Auffassung von *καί* als bloße Verstärkung des *γάρ* (vg: et enim) kann weder durch die Stelle I Th 3 4 (Schm.) geschützt werden, die selber zweifelhaft ist, noch ist sie irgendwie durch unsren Zusammenhang geboten. Es zeigt recht deutlich die zwanglose Weise, wie dem P. eins nach dem andern einfällt: „Sauerteig" habe ich gesagt, „Ungesäuertes" — diese Bilder sind wirklich treffend, »denn es ist ja auch (schon) unser Passahlamm geschlachtet: Christus«. Die Übers.: als unser Passah wurde Christus geopfert (Holst., Schm.), ist zwar sprachl. möglich, aber unwahrscheinlich; denn kein Leser kann es dem artikulierten *τὸ πάσχα ἡμῶν* ansehen, daß es nicht Subjekt, sondern eine prädikative Bestimmung sein soll. Natürlicher und zwangloser ist die unsre: sie paßt vor allem besser in den Zusammenhang, in dem es zunächst nicht so sehr darauf ankommt, wer das Passahlamm ist, als darauf, daß es (bereits) geschlachtet ist. Luthers freie Übersetzung: „Denn wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus, für uns geopfert" ist in ihrer behaglichen Breite ansprechend, aber sie legt den Akzent doch wohl auf eine falsche Stelle; denn daß „wir auch ein Osterlamm haben"[1], das ist in den artikulierten *τὸ πάσχα ἡμῶν* schon als bekannt vorausgesetzt; der Nachdruck liegt darauf, daß die Schlachtung unsres Passahlamms bereits vollzogen ist, das Fest hat schon begonnen, also ist es nunmehr höchste Zeit, eigentlich schon zu spät, den Sauerteig auszufegen.

Nach Dtn 16 5 ist *θῦσαι τὸ πάσχα* der techn. Ausdruck für das Schlachten des Passahlammes, wie *φαγεῖν τὸ πάσχα* nach Schürers Nachweisungen (Über *φαγ. τ. π.* Joh 18 28. Gießen 1883) für das Essen der Passahmahlzeit. Wie der Artikel zeigt, setzt P. die Gleichung Christi mit dem Passahlamm als bekannt und auch den Korr. geläufig voraus. Er wird nicht der Erste gewesen sein, der diesen Typus hervorgehoben hat, zumal da er sonst den Tod Christi eher mit dem Opfer des Versöhnungstages als mit dem Passahopfer zu parallelisieren liebt (Röm 3 24). Wir dürfen hierin

1. Vgl. Theodoret: *ἔχομεν καὶ ἡμεῖς ἀμνὸν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἱερουργίαν καταδεξάμενον.*

also vielleicht einen aus der Urgemeinde übernommenen Gedanken sehen. Die bei dieser Gelegenheit erörterte Frage, ob hiermit nicht das johanneische Todes-Datum vorausgesetzt sei – wonach Jesus an dem Tage und in den Stunden gestorben ist, da die Passahlämmer im Tempel zu Jerusalem geschlachtet zu werden pflegten, nämlich in den Mittags- und Nachmittags-Stunden des 14. Nisan – kann ich nicht mit Sicherheit bejahen. Obwohl ich das johanneische Todes-Datum für richtig halte, muß ich doch zugeben, daß Jesus auch in dem Falle als Passahlamm betrachtet werden konnte, wenn er erst am 15. Nisan, am 1. Tage der *ἄζυμα*, gestorben wäre. Denn für eine solche populär-theologische Anschauung genügt es, wenn der Tod Christi nur ungefähr in die Zeit des Passahfestes gefallen ist, und dies wird nicht bestritten, vielmehr durch unsere Stelle erhärtet. Eine zweite Frage ist, worin das tert. comp. in dem Vergleich mit dem Passahopfer liegt. Sie kann nicht entschieden werden, indem man von der richtigen archäologischen Bedeutung des ursprünglichen Passahopfers ausgeht; es müßte gefragt werden, welche Wirkung dem Passahopfer (bezw. der Passahschlachtung und dem Verzehren des Lammes) im Bewußtsein der damaligen Juden beigelegt worden ist, und diese Frage wird schwer zu beantworten sein. Es wird das Vorsichtigste sein, wenn wir annehmen, daß dem P. und der Gemeinde vor ihm die typologische Betrachtung vertraut war, daß die „Erlösung" durch Christus der Erlösung aus Ägypten entspreche, und dann wäre der Gedanke: wie damals das Passahlamm geschlachtet wurde, so mußte auch bei der Erlösung der Endzeit ein Passahlamm geschlachtet werden: dieses, unser Passahlamm ist Christus. Ob P. weiter gedacht hat: wie das Blut jenes Lammes den Würger der Erstgeburt fernhielt, so schreckt das Blut Christi den Tod von den Christen – ist recht zweifelhaft. Noch zweifelhafter, daß P. gedacht hätte: wie damals das Passahlamm die Erlösung bewirkt hat, so tut das jetzt das Blut Christi für uns (ℵ[c] LP syr[utr] go ergänzen *ὑπὲρ ἡμῶν*). Wahrscheinlich hat P. den Typus garnicht weiter durchgedacht, sondern sich bei der allgemeinen Analogie beruhigt: zur Erlösung gehört ein Passahlamm. Eine weitere Frage ist, ob man aus *ἡμῶν* entnehmen darf, die Gemeinde zu Korinth habe (wie es bei den judenchristlichen Gemeinden das Natürliche war) das jüdische Passahmahl weiter gefeiert, etwa in der Nuancierung, daß man bei der Passahmahlzeit des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern gedacht habe.. So haben es nach dem Zeugnis des Polykrates von Ephesus (Eus. V 24, 6) die kleinasiatischen Gemeinden seit der apostolischen oder nachapostolischen Zeit gehalten; es wäre aber an sich auch denkbar, daß die Korinth. Gemeinde am 14. Nisan gleichzeitig mit den Juden ihr christliches Passahmahl gehalten hätte. Aber das ist nicht sicher, ja nicht einmal wahrscheinlich. Denn das *ἑορτάζωμεν* in V. 8 könnte zwar an sich die Aufforderung zur Feier eines wirklichen Festes enthalten; da aber im Vorhergehenden alle einzelnen Züge (alter Sauerteig, neuer Teig, ausfegen, Ungesäuertes) allegorisch gemeint sind, so ist es geboten, auch das *ἑορτάζωμεν* bildlich zu fassen: das ganze Christenleben wird als eine Festzeit betrachtet (vgl. Mk 2 19), die mit dem jüd. *ἄζυμα* das gemein hat, daß die Unreinheit des Sauerteigs beseitigt ist[1]. Dazu kommt, daß hier Christus direkt als Passahlamm bezeichnet wird; wenn es sich um eine wirkliche Festfeier handelte, so könnte der Gedanke nicht vermieden werden, daß man nun auch ihn als Passahspeise verzehren solle, und damit wäre hier an das *κυριακὸν δεῖπνον* erinnert. Aber dies wurde doch so oft gefeiert – ohne Bezug auf die Gedanken des Passahfestes –, daß ein *κυρ. δεῖπν.* am 14. Nisan garnichts besonderes gewesen wäre. Schließlich: wenn eine wirkliche Passahmahlzeit um den Weg gewesen wäre, so müßte auch das *ἐτύθη* nicht jenes einmalige nun schon weit zurückliegende *θύειν* sein, sondern ein soeben erst stattgefundenes; es wäre also von einer Wiederholung der Schlachtung die Rede, was doch undenkbar ist. Aus diesen Gründen werden wir nicht annehmen, daß die Gem. wirklich eine Passahfeier gehabt habe, was

---

1. Philo de congr. § 162 (Wendl. III, p. 106): *ψυχῆς ἑορτὴ ζῆλος ὁ τῶν ἀρίστων καὶ τελεσφορούμενος πόνος.* Clem.-Al. Strom. VIII, 860: *ἅπας ὁ βίος αὐτοῦ πανήγυρις.* Justin Dial 14: *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ σύμβολον τ. ἀζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης πράττητε.*

ja auch nach Gal 4 10 prinzipiell ganz unwahrscheinlich wäre in einer paulin. Gemeinde. Wohl aber ist möglich, daß diese Worte zur Zeit des jüd. Passah geschrieben sind und daß P., der nach 16 8 noch immer nach jüdischen Festterminen rechnet, ohne die Feste mitzufeiern, durch die gerade stattfindende Feier der Juden auf diesen Gedankengang gebracht wäre. In *ἡμῶν* und der ganzen allegor. Deutung liegt vielleicht sogar eine Antithese gegen die jüdische Art der Feier: wir wollen feiern, indem wir mit dem durch Christi Tod bewirkten „ungesäuerten" Zustand Ernst machen und alles Unreine ausscheiden.

V. 8 Die Aufforderung wird gefolgert aus der Tatsache, daß jetzt Festzeit ist, weil ja das Passahlamm bereits geschlachtet ist, gefolgert vielleicht auch aus dem *ἐστὲ ἄζυμοι*: wenn wir denn nun durch die Reinigung der Taufe (im Prinzip — wie man zu sagen pflegt) „ungesäuert" sind, so laßt uns damit Ernst machen. Da P. sich in diese Aufforderung mit einbegreift, so steht das *μὴ ἐν ζ.* nur in einem loseren Verhältnis zum Cohortativ: wir können das aber nicht, wenn wir noch »mit dem alten Sauerteig behaftet« sind — so ist hier das *ἐν* wiederzugeben[1]. Worin das „alte Wesen", das hier unter dem Bilde des Sauerteigs erscheint, besteht, wird mit den gen. explicativi ausgeführt (die LA *μή* B Or ist rhetorisch und logisch feiner, da es sich ja nur um eine nähere Bestimmung handelt und nicht um etwas Neues; dennoch werden wir *μηδέ* als zu stark bezeugt vorziehen — die Sonderlesarten von B bedürfen einer neuen und eingehenden Untersuchung): *κακίας καὶ πονηρίας* stehen auch Röm 1 29 nahe bei einander (die LA schwankt), der Ausdruck ist rhetorisch voll; man darf nicht fragen, wie sich *κακίας* und *πονηρίας* unterscheiden. Bemerkenswert ist, daß hier gerade diese beiden Begriffe vorkommen und nicht etwa *ἀκαθαρσίας* (oder *πορνείας* wie G gar platt korrigiert). In der positiven Aussage wechselt die Form des Bildes ein wenig, die Christen heißen hier nicht mehr *ἄζυμοι* wie vorher, sondern behaftet, ausgerüstet mit *ἀζύμοις*. Die Übersetzung bereitet hier Schwierigkeiten; soll man etwa sagen: mit dem ungesäuerten Brote oder im Fest des Ungesäuerten (*τὰ ἄζυμα*)? Man erwartet den Gedanken „im ungesäuerten Zustande", welcher besteht in . . . *εἰλικρίν(ε)ια*[2] *καὶ ἀλήθεια* —

1. Für diesen erweiterten Gebrauch von *ἐν*, ohne dessen Annahme man im NT nicht auskommt, finde ich bei Kuhring, De praepos. Graecis. Diss. Bonn 1906 p. 44 folgende von Solmsen angeführte Analogie: Die Sinnesentwicklung von *ἐν*, die zu Wendungen wie *ἐν μαχαίραις* (Pap. Tebt. 41, 5) geführt hat, findet ein Seitenstück bei der russischen Präp. *v*, die dem griech. *ἐν*, lat.-deutschen *in* etymolog. gleichgelautet . . . (Von dem Gebrauch bei Kleidungsstücken, in denen Jemand erscheint) hat sie ihren Gebrauch ausgedehnt und steht nun auch bei Dingen, die man am Körper trägt, ohne daß sie Kleidungsstücke im eigentl. Sinne wären und bei denen wir sie nicht mehr durch „in" wiedergeben können z. B. in der Brille, im Ordensbande, in Schlüsseln.

2. B hat wie so oft *-είας*; vgl. zu diesem Versuch, das lange *ῑ* durch die Orthographie zu unterscheiden Win.-Schm. § 5, 13 c und Blaß § 3, 2: „Es ist also nach dem Gesagten gar keine Möglichkeit, daß auch nur Lk und P. in bezug auf das stumme *ι* oder *ει* historisch richtig geschrieben hätten; denn das konnte damals in den Schulen von Antiochia oder Tarsus Niemand lehren . . . Wie sie geschrieben haben, entzieht sich jeglicher Kenntnis und ist auch gleichgültig, vorausgesetzt, daß man sich diesen Stand der Dinge gegenwärtig hält und weiß, daß z. B. *ΔΩΣΙΝ* ebenso gut *δῶσιν* wie *δώσειν* bedeutete. Die ältesten Abschreiber aber, deren Werke uns vorliegen (4.—6. Jahrh.), haben sich von dem Schuleinfluß immer noch viel freier gehalten als die späteren, d. h. sie haben vielfach phonetisch oder nach der Regel *ει* = *ῑ* geschrieben (letzteres der Schreiber von B). Für uns kann es keine Frage sein, daß wir

wieder ein rhetor. voller Doppelausdruck: eine tiefere Verschiedenheit der Bedeutung liegt nicht vor; zu *εἰλικρ.* (II Kor 1 12) pflegt bemerkt zu werden: „sittliche Lauterkeit", die das Licht nicht scheut (*πρὸς εἵλην κρίνειν* Etym. Magn.[1] Heinrici), während bei *ἀλήθεια* an die allgemeinere ethische Bedeutung erinnert wird (Joh 3 21 *ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν*); ich verweise bes. auf I Kor 13 6, wo *ἀδικία — ἀλήθεια* entgegengesetzt werden und Röm 1 18, wo das *ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν* als etwas ganz Unerträgliches erscheint. Auch hier fällt nun auf, daß P. statt *καθαρότης* oder *ἁγνότης* so allgemeine Ausdrücke wählt; aber das ist gerade bezeichnend. Denn die Duldung des Blutschänders setzt bei der übrigen Gemeinde nicht gerade auch eine Neigung zur *ἀκαθαρσία* voraus, wohl aber ein sittlich unentschiedenes Wesen. Man ist sich noch nicht klar darüber, daß es eine Unwahrhaftigkeit ist, ein Mangel an sittlicher Reinlichkeit, die das Licht nicht verträgt, wenn man eine Gemeinde Christi sein will und doch solchen Schäden gegenüber gleichgiltig ist. Dies ist eine wesentlich tiefere Betrachtung als die in V. 6: nicht nur (in den Augen Gottes und im Urteil der Welt) verunreinigt, befleckt, entweiht ist die Gemeinde durch das Verhalten des Blutschänders, nein ihr eignes Verhalten zeigt, daß sie bisher mit der „Reinheit" und „Heiligkeit" einer rechten Oster-Gemeinde keinen Ernst gemacht hat, sie steckt noch tief im alten Sauerteig sittlicher Indifferenz und Unentschiedenheit.

B. I, 2 Beseitigung eines Mißverständnisses 5 9—10. Wiederum geht P. ohne Vorbereitung in medias res (Asyndeton): **V. 9** »Ich habe euch geschrieben in dem Briefe« — den ihr gelesen habt und aus dem ihr etwas Falsches herausgelesen habt (*τῇ*); P. beruft sich also, wie der Artikel zeigt, auf einen früher nach K. gesandten, dort bereits angekommenen und bereits von K. aus durch eine Rückfrage beantworteten Brief. Darum ist *ἔγραψα* hier nicht das Prät. des Briefstils (sonst würde *ἐν τῇ ἐπ.* fehlen Schm.), sondern ein wirkliches Präteritum.

Merkwürdig ist, daß die Alten (Chrys. Theodoret) das *ἔγραψα* ohne Zaudern auf die obigen Aussagen beziehen; vielleicht weil sie sich in den Gedanken nicht finden konnten, daß jener frühere Brief uns verloren sein sollte. Aus anderer Stimmung heraus hat vielfach auch die moderne Kritik dies nicht zugeben mögen und daher (in sehr verschiedener Weise) den verlorenen aus Stücken des 1. und 2. kanonischen Briefes zu rekonstruieren versucht (s. d. Einleitung). Hier kommt es vor allem darauf an, eine genaue Vorstellung zu gewinnen, was wirklich in „dem Briefe" gestanden hat.

Die Hauptforderung lautete: »nicht mit Unzüchtigen zu verkehren« *συναναμίγνυσθαι*[2] bezeichnet den Umgang (Aristeas 142 *μηθενὶ συμμισγόμενοι μηθ' ὁμιλοῦντες*), der etwas moralisch Ansteckendes hat: laßt euch nicht mit ihnen ein! *πόρνοις* ganz allgemein, ohne Artikel; P. hat also nicht vor be-

---

gleich den Byzantinern die historische Schreibung . . durchzuführen und alle Halbheiten, wie sie z. B. bei Tischendorf und im Stuttg. NT noch sind, zu beseitigen haben, ohne jede Rücksicht auf handschr. Zeugnisse. Diese Zeugnisse für die einzelnen Wörter, die auf *-εια -ια*, zu registrieren und abzuwägen, ist das Unnützeste, was man tun kann." Man hat also hier *-ίας* zu schreiben, auf alle Fälle aber *-ΐας* zu sprechen.

1. *καθαρότης διανοίας καὶ ἀδολότης οὐδὲν ἔχουσα συνεσκιασμένον καὶ ὕπουλον.*

2. II Th 3 14: *τοῦτον σημειοῦσθε· μὴ συναναμίγνυσθε αὐτῷ, ἵνα ἐντραπῇ*; Ez 20 18: *τὰ δικαιώματα αὐτῶν μὴ φυλάσσεσθε καὶ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτῶν μὴ συναναμίσγεσθε.*

stimmten Personen gewarnt, sondern allgemein den Umgang mit Unzüchtigen verboten. *πόρνοι* wird 6 9 von *μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται* unterschieden, bezieht sich also auf Hurer im gewöhnlichen Sinne; zu ihnen gehört der Blutschänder insofern, als er ein sträfliches Verhältnis hat, obwohl die Betreffende keine *πόρνη* im gewöhnlichen Sinne (6 16) war. Wenn P. bei Erörterung dieses speziellen Falles auf jene allgemeine Forderung zurückkommt, so tut er es nicht, um schon hier zu der *πορνεία* im allgemeinen überzugehen (dies geschieht erst 6 12ff.), sondern weil der Einzelfall ihn nötigt, seine frühere Forderung in ihrem richtigen Sinne neu einzuschärfen. Man hatte sie in K. abschütteln zu können geglaubt, weil man sie in einem radikalen Sinne verstehen zu müssen vorgab, als habe P. etwas Unmögliches verlangt. Aber P. korrigiert dies als ein Mißverständnis. **V. 10** »nicht überhaupt mit den Unzüchtigen dieser Welt« — die Konstr. ist nur so zu verstehen, daß der Begriff *πόρνοι* eingeschränkt werden soll; *πάντως* gehört also zu *τοῖς πόρνοις τ. κ. τ.*, und zu *οὐ* ist *ἔγραψα* zu ergänzen: nicht habe ich geschrieben, wie ihr verstanden habt (so Holsten S. 287). Dagegen ist es unmöglich, das *οὐ πάντως* zu *ἔγραψα* zu ziehen: „schlechterdings habe ich euch nicht geschrieben" (Holst. S. 288 Anm.), diese feierliche Verwahrung wäre hier zu stark. Mit *τ. κόσμου τούτου* werden die nichtchristlichen *πόρνοι* bezeichnet, die ihrem ganzen Wesen und Bewußtsein nach noch vollkommen zu »dieser« in der Sünde verharrenden und dem Verderben verfallenen »Welt« angehören. Wenn nun P. fortfährt: »oder mit den Habsüchtigen und Räubern oder Götzendienern«, so zeigt 1) die Vorwegnahme von *τ. κόσμου τούτου*, 2) das *ἤ*, durch welches die dreigliedrige Gruppe vom Vorhergehenden sich abhebt, daß diese Worte ein Zusatz sind (nicht eines Glossators, wie Holst. anzunehmen scheint, sondern des P.) zu dem, was er in seinem Briefe geschrieben haben könnte: ich bin weit entfernt, euch den Umgang mit allen heidnischen *πόρνοι* untersagt zu haben oder auch — was ja gerade so verkehrt gewesen wäre — mit allen heidnischen Sündern überhaupt. Durch diese Erweiterung erhebt P. die Erörterung von dem Niveau einer bloßen Richtigstellung seiner Worte zu einer prinzipiellen Aussage: »sonst müßtet ihr ja — darin habt ihr ganz Recht — aus der Welt herausgehen«. Bei *ἐπεί*, „welches aus der Annahme des Gegenteils begründet, muß ergänzt werden: *εἰ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγν. τ. πόρνοις τ. κ. τ.*" (Holst.), aber diese komplizierte Ergänzung wird nicht mehr empfunden; *ἐπεί* hat schon ganz die Bedeutung unsres „sonst" (Röm 3 6; 11 6. 22; I Kor 14 16; 15 29); *ἄρα* »allerdings« vgl. 7 14: bezeichnet das „mit dem gedachten Vordersatze zweifellos Gegebene" Bäuml. Partik. S. 19 f. Hnr.; es deutet an, daß die Folgerung, welche die Korr. aus dem so allgemein verstandenen Gebot ziehen, ganz richtig wäre. Dieser Satz ist nun religions- und kulturgeschichtlich von äußerster Wichtigkeit. Die Mitglieder der Kor.-Gem. waren in ihren sonstigen Privatverhältnissen, z. B. als Arbeiter in Handwerks- und Fabrikbetrieben, als Matrosen, als Sklaven in heidn. Häusern, vor allem aber als Mitglieder dieser und jener gewerklichen oder gemeinnützigen (z. B. Begräbnis-)Vereine, Familiengenossenschaften und dgl. auf hundertfältigen engen Verkehr mit heidnischen und sittenlosen

Volksgenossen angewiesen; eine Lösung dieser Verhältnisse war wirtschaftlich und menschlich unmöglich; so bliebe denn nichts andres übrig als aus der Welt überhaupt herauszugehen. „Welt" ist hier nicht im religiösen Sinne zu verstehen, sondern im natürlichen: das „Leben". In diesem Sinne ist der Ausdruck als eine jüdische Redensart bezeugt (Dalman, Worte Jesu I, S. 141: אֲזַל מִן עָלְמָא Trg. Koh. 1_{8}; Joh 16_{28}; ebenso אֲתָא בְעָלְמָא in die Welt kommen Trg. Koh. 3_{14}; Joh 18_{37}). Wir werden hier also wohl mehr eine Formulierung des P. haben, als Worte der Korr. Aber diese Folgerung ist aus einem irrealen Vordersatze gezogen; so kehrt P. V. 11 mit dem logischen *νυνὶ δέ* (vgl. 7_{14}; 15_{20}; Röm 3_{31}; das aram. וּכְדוּן nach irrealem אִילּוּ „wenn doch" Trg. Ps. Jon. zu Gen 3_{22}). Indem er nun aber richtig stellt, was er wirklich geschrieben oder mit seinen Worten gemeint hat, kommt er sachlich auf die Gedanken von 5_{1-8} zurück, daß die Gemeinde die Pflicht hat, sich von unsauberen Elementen reinzuhalten.

B. I, 3 Paulus wiederholt die Forderung seines Briefes genauer und wendet sie auf den gegenwärtigen Fall an 5_{11-13}. **V. 11** P. hat seine Forderung nur erhoben mit bezug auf sittenlose Gemeindeglieder. Aber man kann den Zweifel nicht unterdrücken, ob er sich wirklich so klar und unzweideutig ausgedrückt hat. Er hat offenbar so allgemein und so scharf geredet, daß das Mißverständnis möglich war. Ja, man kann sogar zweifeln, ob P. damals schon die Einschränkung seiner Forderung, die er hier vorträgt, deutlich empfunden hat. Es wäre sehr denkbar, daß er (ohne Unterscheidung von Brüdern und Nichtbrüdern) den völligen Bruch mit allen Sündern gefordert hätte; und daß er erst durch das Mißverständnis der Korr. belehrt worden wäre, daß er etwas Undurchführbares verlangte; nun sagt er, das habe er ja gar nicht meinen können, selbstverständlich habe er nur den Bruch mit sündigen Brüdern gefordert. Eine solche Selbstklärung und Selbsttäuschung über seine frühere Stimmung und Ausdrucksweise ist bei einer so lebhaften Persönlichkeit sehr wohl denkbar. Wir kommen auf die Frage beim Götzenopfer (Kap. 10) zurück. — Die Konstr. des von *ἔγραψα* abhängigen Satzes ist zwanglos: der zu *μὴ συναναμίγνυσθαι* zu fordernde Dativ fehlt eigentlich; die Wiederaufnahme von *τῷ τοιούτῳ* mit dem steigernden *μηδὲ συνεσθίειν* läßt den Mangel eher fühlen als daß sie ihn beseitigte. Mit *ἐάν τις* wird der Fall nur als möglich gesetzt; Paulus will also noch keinen bestimmten Fall im Auge gehabt haben. Das *ὀνομαζόμενος* kann natürlich nicht zu *πόρνος* u. s. w. gezogen werden, denn nicht nur solche, die in schlechtem Rufe stehen, sondern gerade auch die heimlichen Sünder sind zu meiden. Dagegen hat *ὀνομ.* einen starken Akzent neben *ἀδελφός*; ein solcher hat zwar den Namen eines Bruders (Off 3_{1}), aber in Wahrheit ist er schon keiner mehr. Daß auch unter den Brüdern *πόρνοι* sich fanden, lehrt nicht nur der Fall des Blutschänders sondern auch die folgenden Ermahnungen (6_{12}ff.; 10_{8}), und ist bei der griech. Herkunft der meisten Gemeindeglieder in ihrer kor. Umgebung nicht verwunderlich. An diesem Punkte hat ja bis auf den heutigen Tag das Christentum nur allzu wenig seine idealen Forderungen durchgesetzt. Sehr viel schwieriger ist für uns zu ver-

stehen, daß ein sogenannter Bruder auch ein *εἰδωλολάτρης* sein kann. Denn der Bruch mit dem Götzendienst war doch das eigentlich Entscheidende beim Eintritt in die Gemeinde, und man sollte denken, daß eine weitere Beteiligung am Götzendienst mit Austritt aus der Gemeinde gleichbedeutend gewesen wäre. Und doch hält P. es für nötig, auch 6 9 und 10 7. 14 christliche Brüder vor dem Götzendienst zu warnen: *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε* (neben *μηδὲ πορνεύωμεν* 10 8). Es mag hier viele Abstufungen gegeben haben: der freie Gnostiker, der sich die Teilnahme an einem Göttermahl gestatten zu können glaubt, weil ihn das in seiner Aufgeklärtheit innerlich garnicht berührt; der unklare Geist, der sich garnicht bewußt ist, gegen seine neue Religion zu verstoßen, wenn er daneben noch den Göttern opfert; ein anderer mag in seiner Herzensangst, wenn auch mit schlechtem Gewissen, ein Stoßgebet oder ein Opferlein zu den alten Göttern nicht gespart haben (vielleicht sind sie beleidigt oder doch noch mächtiger als der neue Gott?) — von Heuchlern und Lügnern nicht zu reden, die nur zum Schein die christliche Bruderschaft ausnutzen, im Herzen und Leben aber echte Heiden blieben[1]. P. stellt hier nicht wie 6 9; 10 7f. die *πορνεία* und *εἰδωλολατρεία* zusammen, sondern vielmehr die *πόρνοι* und *πλεονέκται* (auch V. 10).

Diese besondere Heraushebung der *πλεονεξία* ist nicht allen Lasterkatalogen des P. eigentümlich: *πλ.* fehlt überhaupt Gal 5 19ff.; Röm 13 13; II Kor 12 20; Eph 4 31; Kol 3 8; I Tim 1 9f.; II Tim 3 2–5. Sie ist auch durchaus nicht ein regelmäßiges Glied in den stoischen Lasterkatalogen (Arnim III, 377–490), auch bei Philo (s. Lietzmann z. Röm 1 29) kommt sie nicht häufig vor[2]. Um so bemerkenswerter ist es, daß P. ihr in einigen Aufzählungen eine besonders bedeutsame Stellung gibt, so Röm 1 29, wo es auf die ganz allgemeinen Ausdrücke *ἀδικίᾳ πονηρίᾳ κακίᾳ* folgt, bevor der speziellere Katalog einsetzt[3]. Kol 3 5 erscheint die *πλεονεξία* als einzige neben der Gruppe der Unzuchtsünden und getrennt von den übrigen (V. 8), ebenso Eph 5 3 *πορνεία καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία* (ebenso V. 5); und I Th 4 3ff. geht die Warnung vor *πορνεία* und dem *πάθος ἐπιθυμίας* in so eigentümlicher Weise über auf das *μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν* (V. 6), um dann V. 8 wieder zur *ἀκαθαρσία* zurückzukehren, daß man deutlich sieht, wie dem P. *πορνεία* und *πλεονεξία* als ein zusammengehöriges und den andern Sünden gegenüber besonders wichtiges Paar erscheinen[4]. Wenn man sagt, dies seien die beiden heidnischen Kardinallaster gewesen, so ist das keine Lösung des Problems. Denn 1) waren doch gewiß auch noch andere Sünden hervorstechend, 2) müßte diese Zusammenstellung dann auch in den andern Katalogen an hervorragender Stellung vorkommen. Bei dieser ungeheuren Betonung der *πλεονεξία* erhebt

1. Jede Zeit der Religionswende wird solche Halbheiten und Rückfälle aufweisen; zufällig begegnet mir, was Hauck, K. G. Deutschlands I, 326 erzählt, daß Columba am Bodensee Getaufte und Ungetaufte bei einem dem Wuotan dargebrachten Bieropfer traf. Gregor v. Tours bei Jaffé-Wattenbach 1491: Pervenit ad nos quod multi Christianorum et ad ecclesias occurrant et quod dici nefas est a culturis daemonum non abscedant.

2. Agric. 83 *ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις, ἀδικίαις καὶ πονηρίαις, ἔτι δὲ ἁρπαγαῖς καὶ πλεονεξίαις*; victim. 173: *ἀκολασία καὶ πλεονεξία* entgegengesetzt der *ἐγκράτεια, εὐτέλεια, εὐκολία, ὀλιγοδεΐα*; de praem. § 15 *τ. σύντροφον πλεονεξίαν κ. ἀδικίαν*; opp. *σωφροσύνη κ. δικαιοσύνη*. Poimandres XIII, 7 (Reitzenstein p. 342, 5 ff.) die *ὕλης τιμωρίαι*: *ἄγνοια λύπη ἀκρασία ἐπιθυμία ἀδικία πλεονεξία ἀπάτη φθόνος δόλος ὀργὴ προπέτεια κακία* p. 343, 6 f. *δύναμιν . . τὴν κατὰ τῆς πλεονεξίας . . . ⟨τὴν⟩ κοινωνίαν*.

3. Bem. aber die schwankende Überlieferung: DG lesen *ἀδικίᾳ κακίᾳ πορνείᾳ πλεονεξίᾳ*.

4. Ebenso erscheinen Test. Juda 18 (Kautzsch. II, 475) Hurerei und Habsucht als die beiden Leidenschaften, die den Geboten Gottes widerstreben.

sich die Frage, ob wir dem Begriff wirklich gerecht werden, wenn wir ihn nur mit „Habsucht" übersetzen. Möglich wäre, daß in der Predigt gegen πλ. sich all die ethischen Impulse verdichtet hätten, die von Jesu Beurteilung des Mammons ausgegangen sind (vgl. den Zusatz Kol 3 5 τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία und dazu Lk 16 13; Test. Juda 19). Aber wahrscheinlicher ist mir, daß πλ. nicht nur die Habgier im engeren Sinne bedeutet, sondern den Egoismus in weitestem Sinne[1], der sich nicht scheut den Nächsten zu vergewaltigen[2]; darum steht πλ. auch I Th 4 6 in Zusammenhängen, die vom Ehebruch handeln. Nun steht freilich V. 10 πλεονέκταις neben ἅρπαξιν, dies steht aber hier in V. 11 bei allen sonstigen Varianten am Schluß der Aufzählung; es ist also nicht erforderlich, die Bedeutung von πλ. durch ἁρπ. bestimmt sein zu lassen (etwa: Halsabschneider und Spitzbuben), sondern gemeint sein wird ein Mensch, der mit brutaler Rücksichtslosigkeit seine selbstischen Zwecke verfolgt ohne Scheu vor ἀδικία und ohne die selbstlose Liebe des Bruders. Aber selbst in dieser Deutung kommt mir das πλεονέκτης hier noch zu blaß vor, neben so starken Skandalen wie die danebenstehenden. Im Blick auf I Th 4 6 scheint es mir möglich, hier aber notwendig, das πλ. so allgemein zu fassen, daß auch Jemand unter dieser Kategorie inbegriffen werden kann, der wie jener Blutschänder sich in zügelloser Begierde an dem Weibe des Andern vergreift[3]. Vielleicht darf man übersetzen: „Gewaltmenschen". Es darf aber keinesfalls die Nuance des selbstsüchtigen „Mehrhabenwollens" oder Übervorteilens in dem vielseitigen Begriff verloren gehen; der Gedanke muß ebenso leicht zu dem Egoisten hinübergleiten können, der mit zäher Beharrlichkeit in Mein- und Dein-Fragen sein Recht auch dem Bruder gegenüber erkämpfen will (6 1—11).

---

1. Vgl. Sibyll. III, 234 f.: sie sinnen über Gerechtigkeit und Tugend und nicht ist πλεονεξία bei ihnen. Ev. Nicodemi cp. 15 φοβούμενοι τ. θεὸν κ. ἄνδρες εὐπορίας, μισοῦντες πλεονεξίαν, ἄνδρες εἰρηνικοί. Philo qu. omn. prob. lib. M 458 ist es die ἐπίβουλος πλ., durch welche die naturgemäße Gleichheit d. Menschen aufgehoben und die Sklaverei eingeführt ist; de vit. cont. 482 M. Ἡ μὲν γὰρ (φύσις) ἐλευθέρους ἅπαντας γεγέννηκεν · αἱ δέ τινων ἀδικίαι κ. πλεονεξίαι . . Besonders lehrreich der Stoiker Chairemon, der Lehrer Neros bei Porphyr. de abst. IV, 6: τὸ γὰρ ἀεὶ συνεῖναι τῇ θείᾳ γνώσει καὶ ἐπιπνοίᾳ πάσης μὲν ἔξω τίθησιν πλεονεξίας, καταστέλλει δὲ τὰ πάθη. Sollte nicht Phl 2 6 in οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο eine Umschreibung des Gedankens vorliegen, daß Christus frei von jener πλεονεξία war, durch die Adam zu Fall kam, πλεονεξία also in allertiefstem Sinne der Grund aller Sünde? Chrys. faßt den Abschnitt 6 1—11 wiederholt dahin zusammen, daß er περὶ πλεονεξίας handle; sie ist also die Wurzel all jener ἀδικίαι u. s. w. Test. Juda 19: die πλεονεξία führt zum Götzendienst.

2. πλεονέκται steht neben βίαιοι Thuc. 1, 40, πλεονεξία neben ἀνελευθερία Plut. mor. 565; Xen. Cyr. κλέπτης καὶ ἅρπαξ καὶ ἐν παντὶ πλεονέκτης τῶν πολεμίων; mem. I 5, 3 ὥσπερ οἱ πλεονέκται τῶν ἄλλων ἀφαιρούμενοι χρήματα ἑαυτοὺς δοκοῦσι πλουτίζειν; mem. I 2, 12 liest man πλεονεκτέστατός τε καὶ βιαιότατος καὶ φονικώτατος; Diod. XI, 23: διὰ πλεονεξίαν κ. προδοσίαν; Ez 22 27 οἱ ἄρχοντες . . ὡς λύκοι ἁρπάζοντες ἁρπάγματα τ. ἐκχέαι αἷμα, ὅπως πλεονεξίᾳ πλεονεκτῶμεν. II Mak 4 50; Plut. mor. 555 E: ὅταν δ' ἄνθρωπος ἢ χρημάτων ἕνεκα πλεονεξίας ἢ φθόνῳ πολιτικῆς δόξης κ. δυνάμεως ἢ δι' ἡδονήν τινα συνουσίας ἄνομον ἔργον ἐργασάμενος. Sap 10 10 ἐν πλεονεξίᾳ κατισχυόντων (Labans Egoismus) αὐτόν; Aristeas 270 ὅς γὰρ ἐπὶ τὸ πλεονεκτεῖν ὁρμᾶται — ἐπανάγοντες πάντα πρὸς τὸ κερδαίνειν; 277: ὅτι ἅπαντες . . ἀκρατεῖς καὶ ἐπὶ τὰς ἡδονὰς τρεπόμενοι γεγόνασιν · ὧν χάριν ἀδικία πέφυκε καὶ τὸ τ. πλεονεξίας χύμα. Eine Schilderung der πλεονεξία ohne das Wort selber bei Philo conf. ling. § 48: πλοῦτον γὰρ ἢ δόξαν ἕκαστος αὐτῶν σκοπὸν προτεθειμένος ἐπὶ τοῦτον ὥσπερ βέλη τὰς τοῦ βίου πράξεις ἁπάσας ἀφιεὶς ἰσότητος ἀλογεῖ, τὸ ἄνισον διώκει, κοινωνίαν ἀποστρέφεται, μόνος τὰ πάντων ἔχειν ἀθρόα ἐσπούδακε, μισάνθρωπος καὶ μισάλληλός ἐστιν, ὑποκρινόμενος εὔνοιαν, κολακείας νόθης ἑταῖρος ὤν, φιλίας γνησίου πολέμιος, ἀληθείας ἐχθρός (vgl. I Kor 13 6), ὑπέρμαχος ψεύδους, βραδὺς ὠφελῆσαι, ταχὺς βλάψαι (vgl. Jak 1 19), διαβαλεῖν προχειρότατος, ὑπερασπίσαι μελλητής, δεινὸς φενακίσαι, ψευδορκότατος, ἀπιστότατος, δοῦλος ὀργῆς, εἴκων ἡδονῇ, φύλαξ κακῶν, φθορεὺς ἀγαθῶν vgl. auch Plut. mor. 556 B.

3. Philo de Jos. 216 πλεονεξία κ. τὸ τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμεῖν παρανομώτατον.

Neben diesen drei schweren „ethischen“ (Hnr.) Sünden, durch die der Charakter des Christen geradezu aufgehoben wird, steht die Gruppe *λοίδορος* (4_{12}; 6_{10}), *μέθυσος*[1] (6_{10}; I Th 5_{7}), *ἅρπαξ* (6_{10}). Da es sich auch hier um schwere, die christliche Gemeinschaft sprengende Laster handelt, so muß *λοίδορος* auf mehr als auf gelegentliches Schmähen, Verleumden oder Zanken gehn; es kann sich nur um schmähsüchtige, zänkische Charaktere handeln, durch die der Gemeindefriede zerrüttet wird, wie bei *μέθυσος* um Trunkenbolde. Wenn im letzteren Fall die brüderliche Gemeinschaft gekündigt werden soll, so erwäge man den ungeheuren Abstand des Niveaus und der Empfindlichkeit des sittlichen Bewußtseins gegen die Pastoralbriefe, in denen (I Tim $3_{3.\,8.\,11}$; Tit 1_{7}) nur noch von den Gemeindebeamten gefordert wird, daß sie nicht Trunkenbolde seien. *ἅρπαξ* wird 6_{10} von *κλέπτης* unterschieden, es kann sich also nicht bloß um Spitzbuben geringster Qualität handeln, sondern um „Räuber“ (Einbrecher und Wegelagerer, die auch vor einem Raubmord nicht zurückschrecken Lk 18_{11}); das Wesentliche am *ἁρπάζειν* im Unterschiede von *κλέπτειν* ist die dabei angewendete Gewalt. Gewiß redet P. hier nur von Möglichkeiten und nicht von Tatsachen; man sieht aber, wie eine Großstadt-Gemeinde auf der Hut sein mußte, daß bei ihrer sehr volkstümlichen Zusammensetzung nicht auch allerlei Gesindel sich einschlich. Wenn P. fordert, mit so einem nicht einmal zu essen, so muß uns das frappieren, die wir Tischgemeinschaft doch schon für einen sehr nahen Verkehr halten. Man sieht aus dem *μηδέ* (das A in ein bloßes *μή* verwandelt hat), daß der Christ sehr leicht in die Lage kommen konnte, mit sittlich Unwürdigen zusammen zu essen, etwa auf der Arbeitsstelle oder im Verein oder bei einem nichtchristlichen Feste oder im Hause eines Dritten. Im allgemeinen war man damit also nicht skrupulös; handelt es sich aber um einen „Bruder“, so soll man, fordert P., sogar diesen relativ äußerlichen Verkehr suspendieren. Daraus folgt, daß mit *συναναμίγνυσθαι* ein näherer persönlicher Verkehr (Bruderkuß, Gespräch, Verkehr von Haus zu Haus) gemeint sein muß[2]. Von den Agapen ist hier keine Rede; man muß anerkennen, daß ein solcher notorischer Sünder von denen ganz selbstverständlich ausgeschlossen war.

Textkritisches: V. 9 ist *συναναμίγνυσθε* (D^{b} f g vg go syr^{utr} Latt) nicht zu gebrauchen; V. 10 ist *καί* vor *οὐ πάντως* ($ℵ^{c}D^{c}$ LP philox Or) ein Zeichen, daß man *πάντως* zum folgenden gezogen hat. Ob nicht mit D d e f vg Tert Or^{int} Lcif *τούτου τ. κόσμου* als das Seltenere zu lesen ist? *πλεονέκταις ἅρπαξιν* werden durch *καί* zu einem Paar zusammengefaßt von B ℵAC DG P, während $ℵ^{c}$ D^{cb} L vg syr^{utr} cop arm go konformierend *ἤ* schreiben. Der Wechsel zwischen *ὠφείλετε* und *ὀφείλετε* (L^{3} P $Euthal^{cod}$ Bas Chr Thdrt) ist wie V. 8 *ἑορτάζωμεν* und *ἑορτάζομεν* (ADE P) kaum

1. „Bei den Späteren seit Menander auch vom männlichen, bei den Alten nur vom weiblichen Geschlecht gebraucht. S. Lobeck ad Phryn. 151 f.“ (Hnr.) Lucian Timon 55 *μέθυσος καὶ πάροινος, οὐκ ἄχρι ᾠδῆς καὶ ὀρχηστύος μόνον, ἀλλὰ καὶ λοιδορίας καὶ ὀργῆς.*

2. Lightfoot Horae hebr. 3. St.: Erat . . necessitudo longe interior, quam nuda illa comestio; ea nempe, quae a Juristis Judaeorum vocatur שותפותא (societas Levy II, 523), Comparticipatio in mercatura aut negotiatione. Bab. Sanh. fol. 63b: es ist einem Menschen verboten, eine Geschäftsverbindung einzugehen mit einem Heiden, damit er nicht in die Lage kommt, schwören zu müssen und gezwungen werde zu schwören bei seinem Götzen.

der Erwähnung wert; es ist dies eine so häufige Erscheinung (Win.-Schm. § 5, 19), daß man sich wundern muß, an Stellen wie Röm 5_{1}; I Kor 15_{49}; Röm 14_{19} so sinnlose Fehler noch in Ausgaben wie der von Nestle gedruckt zu finden. V. 11 Ob P. *νυνί* (ℵ C D) oder *νῦν* (B ℵ^{c} A D^{c}G LP) geschrieben hat, ist wohl kaum zu entscheiden (vgl. B. Weiß, Textkritik p. 61). Die sinnlose Akzentuation der Recepta *ἦ* statt *ᾖ* (vgl. die Lateiner bei Tdf.) erwähnen wir als Kuriosität. In der Reihenfolge der Laster finden sich in einzelnen Zeugen gegen das Zeugnis der Masse Abweichungen, die keine Bedeutung haben.

V. 12 fügt einen Grund hinzu, warum P. in seinem Briefe jene radikale Forderung garnicht aufgestellt haben könne: »denn wie komme ich dazu[1], die draußen zu richten«? *οἱ ἔξω* ist auch sonst bei P. techn. Ausdruck für die außerhalb der Gemeinde stehenden Heiden (I Th 4_{12}; Kol 4_{5}; [I Tim 3_{7}; Mk 4_{11}]), wahrscheinlich übernommen aus jüd. Sprachgebrauch[2], ein charakteristisches Zeichen für das Gefühl der Abgeschlossenheit der Gemeinde gegenüber ihrer heidnischen Umgebung. Mit dieser ersten Frage wäre eigentlich der Gegenstand erledigt; höchstens könnte man noch den positiven Gedanken von V. 13a erwarten: *τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ.* Dieser wäre ein ausgezeichneter Abschluß des Ganzen. Aber es schiebt sich der andere Gedanke vor, der hier strenggenommen nicht zur Sache gehört, daß der Gemeinde das Gericht über *τοὺς ἔσω* d. h. über die Gemeindeglieder zusteht. Mit einem gewissen Ruck tritt damit das Thema von 5_{1-8} wieder in den Vordergrund; mit V. 13b wird die Forderung des Ausschlusses des Blutschänders wieder erhoben; zugleich wird ein Motiv angeschlagen, das zu 6_{1}ff. hinüberleitet — ein interessantes Beispiel für den oft harten Übergang zu einem neuen Thema (vgl. 1_{17}; Röm 1_{17}). Aus dem Gedanken an dies neue Thema erklärt sich auch wohl die eigentümliche Wortstellung, durch welche der Ton nicht auf *τοὺς ἔσω* sondern auf *ὑμεῖς* liegt; statt einer Einschränkung der Kompetenz wird vielmehr Recht und Pflicht der Gemeinde stark betont. Hart ist es auch, daß durch die Frage V. 12b der enge Zusammenhang, der sachlich zwischen V. 12a und 13a besteht, zerrissen wird. Man hilft sich damit, daß man V. 12b und 13a als eine zweigliedrige Frage faßt; aber in diesem Falle vermißt man ein *μέν* allzu sehr und daher kann der Schriftsteller nicht mit Sicherheit darauf rechnen, daß der Leser beide Sätze als zusammengehörig und V. 13a als Frage fasse. Zwangloser ist zweifellos die Fassung von V. 13a als Aussagesatz. Die Zusammengehörigkeit beider Sätze und ihre logische Verbindung mit V. 12a wäre nur gesichert, wenn wir übersetzen dürften: »Ist es nicht so: die in der Gemeinde richtet ihr, die draußen aber wird Gott richten«? Aber diese Loslösung von *οὐχί* ist unstatthaft. Es bleibt nichts übrig, als einige Härten in Kauf zu nehmen. P. wollte sagen:

---

1. *τί γάρ μοι* c. Inf. gut griech., z. B. Epiktet II 17, 14; gelegentlich mit *καί* III 22, 66: *τί οὖν σοι καὶ ἐπιχειρεῖν πράγματι τηλικούτῳ*; daraus erklärt sich wohl auch der Zusatz von *καί* in D^{gr} L philox arm go Chrys.

2. Lightf. Horae hebr. zu Mk 4_{11}: *οἱ ἔξω* Judaeis erant Ethnici, desumta inde phraseologia, quod omnes terras et regiones praeter suam vocarunt חוּצָה לָאָרֶץ; hinc סְפָרִים חִיצוֹנִים Libri *οἱ ἔξω*, vel extranei, sunt libri Ethnici (Sanh. 11, 1 fol. 90a; wer die fremden Bücher liest, hat keinen Anteil an d. zukünftigen Welt); Kypke II 198; vgl. Lagarde, rel. jur. syr. 60, 4. Mitteil. I, 228; vgl. Sir. prol. *οἱ ἐκτός*; Jos. Ant. XV 9, 2 § 316: *οἱ ἔξωθεν*.

sind nicht die Gemeindeglieder mein, nein **euer** Objekt des Richtens und müssen wir nicht das Gericht über die draußen Gott überlassen? Aber es drängt sich der Gedanke vor: habt ihr nicht selber das Recht und die Pflicht über Gemeindeglieder zu richten? Die draußen aber wird Gott richten.

Die naheliegende Vermutung, daß entweder V. 12b oder 13a als ein Einschub zu streichen ist, soll wenigstens erwähnt, wenn auch nicht befürwortet werden. Der Ausdruck *οἱ ἔσω* ist nach *οἱ ἔξω* gebildet und nicht gerade glücklich. Insofern könnte sich gegen V. 12b der Zweifel richten, zumal dieser Satz die Ausführungen von 6_{1}ff. als selbstverständlich vorwegnimmt. Aus dem Gefühl, daß dies **vor** 6_{1}ff. eben nicht als ein den Korinthern selbstverständlicher Gedanke vorausgesetzt werden kann, ist wohl auch Lietzmanns sprachlich nicht zu haltende Übersetzung zu erklären: Wollt ihr nicht (lieber) über die drinnen richten? Die draußen wird Gott (schon) richten! Ein Notbehelf ist auch der Gedanke Rückerts, wonach P. sagen wolle, daß Richten überhaupt nicht **seine** sondern ihre Sache sei, indem die Gemeindeglieder von ihren Genossen selbst gerichtet werden. Dieser Auslegung liegt aber ein Gefühl für die Schwierigkeit zu Grunde. Wenn man statt *κρινεῖ κρίνει* akzentuiert, so wird damit der Sinn nicht verändert, denn das Präs. wäre (gerade wie *κρίνετε*) ein Präs. des Lehrsatzes, welches aussagt, was zweifellos und unter normalen Verhältnissen wirklich ist und eintritt.

V. 13b lenkt nun also entschlossen und energisch zum Thema des Blutschänders zurück: »entfernt den Bösen aus eurer Mitte!« Die Worte stammen aus Dtn 17_{7} (19_{9}; 24_{7}): *καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν,* die Einsetzung des Plurals entspricht den Verhältnissen. Das Fehlen der Zitationsformel zeigt nur, wie P. im AT lebt; in diesem pathetischen Moment kann er keinen treffenderen Ausdruck finden, als die alte Exkommunikationsformel.

D^{3}EL haben das Zitat durch Vorschiebung von *καί* und Einsetzung des Futurums *ἐξαρεῖτε* der LXX konformiert; die LA *τὸ πονηρόν* 23 48 Thdrt Thphyl^{mg} verkennt, daß P. hier auf den Blutschänder zurückgreift. Hofm.s Konj. *καὶ ἐξαρεῖ τε* (sc. *ὁ θεός*) ist völlig unveranlaßt.

B. II. Über das Prozessieren vor heidnischen Gerichten 6, 1–11.

Auffallenderweise läßt P. auf die Erörterung über den Blutschänder nicht sofort den Abschnitt über die *πορνεία* (6_{12-20}) folgen, sondern diesen, scheinbar nicht hierher gehörigen Gegenstand. Aber es wäre gewagt, deshalb eine Quellenscheidung vorzunehmen (s. jedoch S. 156). Denn wir beobachten hier ein Anordnungsprinzip, das auch sonst bei P. vorkommt; in dem so häufigen Schema aba ist b eine Einlage, die scheinbar vom Gegenstande abschweift (vgl. 2_{6-16}; Kap. 9. 13), aber doch irgendwie zur Beleuchtung des Hauptthemas dient. Bei der Angelegenheit des Blutschänders ist die sittliche Indifferenz der Gemeinde, ihre Unentschiedenheit gegenüber dem Laster zu Tage getreten, in den Prozessen, die zwischen Brüdern spielen, tritt der noch ungebrochene Egoismus in die Erscheinung; beides ist ein Zeichen, wie wenig die Gemeinde schon das ist, was sie sein sollte; all diese Dinge sollten doch in einer Gemeinde der Heiligen abgetan sein. Wie 5_{10} schon die *πλεονέκται καὶ ἅρπαγες καὶ εἰδωλάτραι* auf 6_{1-11} vorbereiten, so in 6_{9} die *πόρνοι, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται* den Abschnitt über die *πορνεία.* So ist das Stück 6_{1-11} im Zusammenhang fest verklammert. — Es gliedert sich in 4 Unterabschnitte: a) Das Prozessieren vor Heiden ist einer Gemeinde **unwürdig** (V. 1–5a; b) Streitigkeiten unter Brüdern sollten **in der** Gemeinde geschlichtet werden (V. 5b–6); c) schon das Vorhandensein von Streitigkeiten ist für eine Brudergemeinde **beschämend** (V. 7. 8); d) die zu Grunde liegende *ἀδικία* schließt vom Reich Gottes aus (V. 9. 10) und Schluß: das alles sollte doch seit der Taufe abgetan sein (V. 11). Im Einzelnen sind allerlei stilistisch-rhetorische Feinheiten

bemerkenswert: in a und d korrespondiert das *οὐκ οἴδατε*, am Schluß von b und c das *καὶ τοῦτο* . . . Das Ganze ist äußerst lebhaft und eindringlich mit seinen kurzen, pointierten Sätzen, ein rechtes Beispiel für die gewissenweckende Predigt des Apostels im Stil der volkstümlichen Diatribe.

B. II, 1 Das Prozessieren vor heidnischen Gerichten ist einer Gemeinde der Heiligen unwürdig V. 1 – 5a. **V. 1** P. geht unvermittelt (vgl. V. 12) zu dem neuen Gegenstand über, den er aber, wenn 5_{12}b echt ist, schon vorher im Sinne hatte. Wie und von wem er diese Übelstände erfahren hat, sagt er nicht. Seine Entrüstung kommt sofort in dem starken Ausdruck *τολμᾷ* zum Ausdruck (grandi verbo notatur laesa majestas Christianorum, Bengel), das hier nicht „sich getrauen, wagen" (wie Mk 12_{34}; Apg 5_{13}; Mk 15_{43}) bedeutet, sondern mehr das „über sich gewinnen, keine Scham empfinden"; weniger der Mut als die Schamlosigkeit ist betont. Schon hierin liegt, daß den Christen derartiges innerlich unmöglich sein sollte. Die in diesem Worte ausgesprochene Kritik ist eine genügende Vorbereitung für das folgende *ἢ οὐκ οἴδατε*: ihr müßt doch selber sagen, daß das ganz unerträglich ist. Insofern könnte V. 1 auch Aussagesatz (Konstatierung einer Tatsache) sein. Meist wird er aber als Fragesatz verstanden. Die Wahrheit liegt vielleicht in der Mitte; es scheint hier wie z. B. 7_{21} die in so lebhafter (diatribenartiger) Rede häufige Ausdrucksweise vorzuliegen, bei der eine Art kondizionaler Vordersatz statt mit *ἐάν* als ein gesetzter Fall oder mit *εἰ* als ein wirklicher charakterisiert zu werden, ganz lose und zwanglos zwischen Frage und Aussage schwebend hingestellt wird; *τις ὑμῶν* – es kommt also gelegentlich vor; wie oft, ist nicht gesagt[1]. *ἐπὶ ἀδίκων* neben *κρίνεσθαι* ein lebhaftes Oxymoron; wie töricht, vor (*ἐπί* = coram Mk 13_{9}; Apg 25_{9}; II Kor 7_{4}) denjenigen, die uns als *ἄδικοι* (der zusammenfassende Ausdruck für alles heidnische Wesen) gelten, Recht zu suchen und nicht – wie es sich von selbst verstehen sollte – vor den Heiligen! Aber dies scheint sich für euch nicht von selbst zu verstehen. Ihr meint wohl, in solchen Dingen seien Christen nicht kompetent? Das kann euer Ernst nicht sein: **V. 2** »oder wißt ihr nicht . . .?« *ἢ οὐκ οἴδατε* setzt immer etwa den Gedanken voraus: das müßt ihr doch zugeben, oder sollte ich mich über euere Urteilsfähigkeit täuschen, hab ich mit Unrecht vorausgesetzt, daß ihr Bescheid wißt? Hier muß P. an einen Fundamentalsatz christlich-eschatologischer Lehre erinnern, welcher lautet *οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν* – man könnte auch (mit Präs. des Lehrsatzes) *κρίνουσιν* (vgl. V. 2b *κρίνεται*; Latt.: judicabitur) schreiben.

Dies ist schon bei Daniel geweissagt, wo Gott *τὸ κρίμα ἔδωκεν ἁγίοις ὑψίστου, καὶ ὁ καιρὸς ἔφθασεν καὶ τὴν βασιλείαν κατέσχον οἱ ἅγιοι* (7_{22}); nach Sap 3_{8} werden die Gerechten *κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν*; während Hen 1_{9} = Jud V. 14 mit den „Myriaden Heiliger" wohl eher an Engel gedacht ist, wird in den letzten

---

1. *πρᾶγμα ἔχειν πρός*: technischer Ausdruck für „einen Rechtshandel haben", mehrfach in Papyri bezeugt, vgl. Lietzmann; Oxyrh. 743, 19 bei Witkowski Nr. 57: *δεῖ γάρ σε εἰ καὶ πρὸς ἄλλους εἶχον πρᾶγμα, βοηθὸν αὐτοῦ γενέσθαι διὰ ἣν ἔχομεν πρὸς ἑαυτοὺς φιλίαν*. Der Prozeß *πρᾶγμα*, causa Xen. Mem. II 9, 1: *Νῦν γάρ, ἔφη, ἐμέ τινες εἰς δίκας ἄγουσιν, οὐχ ὅτι ἀδικοῦνται ὑπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ὅτι νομίζουσιν ἥδιον ἄν με ἀργύριον τελέσαι ἢ πράγματα ἔχειν.* – *κρίνεσθαι* vgl. Mt 5_{40}, mehrfach i. LXX: Koh. 6_{10} *κριθῆναι μετὰ τ. ἰσχυροῦ*; Hos 2_{2} *κρίθητε πρὸς τὴν μητέρα ὑμῶν*.

Kapp. des Henoch-Buches immer wiederholt den Gerechten das Gericht über die Sünder zugesprochen, z. T. in außerordentlich abstoßender Form (95, 3: der Herr wird die Sünder abermals in eure Hand übergeben, um nach eurem Belieben Gericht über sie zu halten; 96_{1}; 98_{12}). Dieser Gedanke ist vom Urchristentum aufgenommen; er liegt im Grunde schon in der Verheißung Jesu, daß den Armen, Erwählten u. s. w. die *βασιλεία τ. ϑ.* zuteil werden soll (vgl. S. 106 f.) – dies kann nicht anders gedacht werden, als daß sie mit Gott herrschen, und da nach semitischer Vorstellung herrschen und richten (שָׁפַט) so nahe bei einander liegen, daß sie mit ihm richten sollen. So wird Mt 19_{28} = Lk 22_{28-30} den Jüngern speziell das Gericht über die 12 Stämme Israels verheißen, und Off 20_{4} heißt es ganz nach Daniel von den Genossen des Messias: *καὶ ἴδον ϑρόνους κ. ἐκάϑισαν ἐπ᾽ αὐτοὺς κ. κρίμα ἐδόϑη αὐτοῖς.* So kann P. dies als einen bekannten und feststehenden Gedanken verwenden.

Kettenartig nimmt V. 2b den Gedanken auf; *καί* ist hier wohl nicht bloß Kopula sondern lebhaft einfallend (etwas anders als 5_{2}), vielleicht mit „nein" wiederzugeben; wenn das also richtig ist (*εἰ* – realer Fall), daß »vor euch« (*ἐν* „forensisch", „in eurem Kreise"[1]) »die Welt gerichtet wird, dann seid ihr« (so glaubt ihr doch nicht etwa?) »unwürdig *κριτηρίων ἐλαχίστων*«? *κριτήριον* heißt Jak 2_{6}; Dan $7_{10.26}$; Const. Ap. II, 45 *μὴ ἐρχέσϑω ἐπὶ κριτήριον ἐϑνικόν* der Gerichtshof, das Tribunal[2]. Aber dies kann hier der Sinn nicht sein, denn vor einen ganz untergeordneten Gerichtshof zu kommen, können die Christen sich unter keinen Umständen als „unwürdig" erscheinen, sondern eher als zu gut. Auch *ἐλαχίστων* paßt kaum zu jener Bedeutung. Das Wort muß hier die Bedeutung „Gerichtsverhandlungen", ja geradezu „Rechtsfälle" haben, wofür bisher nur ein Beleg bekannt ist[3]. Hierzu paßt allein der Ausdruck *βιωτικὰ κριτήρια* (V. 4a, wozu vgl. Clem. hom. I, 8: *βιωτικὰ πράγματα*) und auch das *ἀνάξιοι*: selbst dazu unwürdig, »nicht gut genug, um ganz geringfügige Rechtsfälle zu entscheiden«.

V. 3 ist klanglich-rhetorisch in genauem Parallelismus zu V. 2 gebaut; es wiederholt sich *οὐκ οἴδατε*, das eschatologische *κρινεῖν*, die kettenartige Weiterführung; sachlich ist der Gedanke vielfach anders. Eine Steigerung liegt insofern vor, als statt des *κόσμος* hier der vornehmste Teil des *κόσμος* (vgl. zu 4_{9}), nämlich die Engel, als Objekt des Richtens erscheinen:

Daß das messianische Gericht auch über die Engel ergeht, ist schon Jes 24_{21}ff. gelehrt: Jahve wird über das Heer der Höhe Strafe und Gefangenschaft bringen. Im Henoch-Buch wird dies speziell von den gefallenen Engeln (Gen 6) ausgesagt, die seit ältesten Zeiten unter den Hügeln der Erde in der Finsternis gebunden für das Gericht aufbewahrt werden (10_{12}; 54_{5}f.); 55_{4}: der Auserwählte wird auf dem Throne meiner Herrlichkeit sitzen und den Asasel, seine ganze Genossenschaft und all seine Scharen im Namen des Herrn der Geister richten. Geschildert wird dies Gericht Hen 90_{21-25},

---

1. Ps. Heraklit ep. 4, 6: *εἶτα κριϑήσομαι ὑπὸ ἀσεβοῦς ἐν ἀσεβέσιν ἀσεβείας.* Epikt. III 22, 8: *ἠσχημόνησεν ἐν πλείοσι μάρτυσι*; andere Beispiele bei Lietzm.; Deißmann „i. Chr. J." S. 16 ff.; Wetst. Aber vgl. auch Sanhedr. VIII, 4 fol. 71 a נִדּוֹן בְּעֶשְׂרִים er soll vor (oder durch) 20 Richtern gerichtet werden.

2. Polyb. IX 33, 10: *κοινὸν ἐκ πάντων τῶν Ἑλλήνων καϑίσας κριτήριον.* Der Unterschied, den Hnr. zwischen Gerichtsplatz und Gericht macht ist nicht angebracht; in den Daniel-Stellen und hier bei Polyb. ist *κριτήριον* das Kollegium der Richter. Dagegen gehört Lucian, bis accusatus 25: *ὅτι οὐδὲν ἡγεῖται κριτήριον ἀληϑές* (Hnr.) hier überhaupt nicht her, da es sich dort um die norma judicandi handelt.

3. Bchm. verweist auf Diod. I, 72: *προετίϑεσαν κατὰ νόμον τῷ τετελευτηκότι κριτήριον τῶν ἐν τῷ βίῳ πραχϑέντων.*

wonach es nicht nur über die gefallenen Engel, sondern auch über die 70 Völker-Engel ergeht; 91_{15}; vgl. auch Jud. V. 6; II Pt 2_{4}. Daß die „Heiligen" bei diesem Gericht über die Engel beteiligt sein werden, ist bisher nicht nachgewiesen; es ist aber damit gegeben, daß sie Beisitzer und Throngenossen des Messias sein werden. Bem. aber, daß P. hier apokal. Sätze rekapituliert, in denen der Messias überhaupt nicht erwähnt war – es ist mehr die Linie des Buches Daniel als der Bilderreden des Henoch. – Daß die „Heiligen" über den Engeln stehen werden, ist nicht nur Apok. Bar. 51_{12} gesagt, sondern liegt auch Stellen wie Hbr 2_{14}; I Pt 1_{12}; Eph 3_{10}; 2_{20}f. zu Grunde; vgl. auch Röm 8_{38}f. und Jubil. 23_{29}, wonach es am Ende der Tage keinen Satan und keinen Bösen mehr geben soll, der verdirbt; vor allem Jubil. 1_{24}f.: „Und sie sollen alle Kinder des lebendigen Gottes heißen, und alle Engel und alle Geister werden wissen und werden sie kennen, daß sie meine Kinder sind".

Der Fragesatz *οὐκ οἴδατε* hat in *μήτιγε βιωτικά* ganz ähnlich wie V. 1 eine Art Nachsatz, der mehr als Aussage des P. verstanden werden muß, als Folgerung auch aus dem Sinne des Lesers: *μήτιγε*, nedum, geschweige denn, im NT nur hier, ist eine klass. Partikel (Blaß § 75, 2; Stellen bei Wetst.); sie ist ein konzentrierter Ausdruck für einen Schluß a majore ad minus, wie er dem P. so sehr geläufig ist (G: *πολλῷ μᾶλλον*). Von V. 2 unterscheidet sich die Form des Gedankens dadurch, daß, was dort in den 2. kettenartig angehängten Satz hineingenommen wird, hier schon mit dieser kurzen Wendung erledigt ist. Es liegt etwas Verächtliches in dem *μήτιγε* und in dem Gegensatz zwischen *ἀγγέλους* und *βιωτικά* (vgl. Lk 21_{34} *βιωτικαὶ μέριμναι*), ein hellenist. Wort (Lobeck ad Phryn. 355), Dinge, die zum täglichen Lebensbedarf gehören (Hnr. zit. Polyb. 13, 1. 3: *τ. βιωτικῶν συναλλαγμάτων*; Clem. hom. 1, 8: *βιωτικὰ πράγματα*) es steht hier absolut, zunächst ohne *κριτήρια* – also *κρίνειν* ist hier mit dem Objekt der Streitsache konstruiert. **V. 4** Ganz wie in V. 2 wird nun klimaktisch fortgefahren, mit dem bequemen *μὲν οὖν*, das hier etwas anders, nämlich „fortleitend" (trotz Rückert; vgl. Blaß § 78, 5, besonders oft bei Lukas) steht als z. B. V. 7 und anders wieder 9_{25}. *Ἐάν* ist hier mit feiner Unterscheidung von V. 2 gewählt; dort nimmt *εἰ* den Satz *ὁ κόσμος κρίνεται* als eine feststehende Tatsache auf; hier setzt *ἐάν* den eintretenden Fall, daß sie *βιωτικὰ κριτήρια* »haben«. An dem *ἔχητε* sieht man deutlich, daß *κριτήριον* auch die noch unerledigte Prozeßsache bedeuten kann. Wenn also dieser Fall eintritt, da »setzt ihr« als Richter »ein« . .; *καθίζετε* legt die Auffassung nahe, daß die hier gemeinten Richter von den streitenden Gemeindegliedern erst gewählt oder bestimmt werden, so daß an Christen zu denken wäre (auch das *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* scheint darauf zu führen). Dann müßte man aber den Satz entweder als Frage fassen: wählt ihr etwa die Verachteten in der Gemeinde zu Richtern? (so z. B. Bousset) oder man müßte ihn ironisch verstehen: dann setzt nur gleich die verachteten Gemeindeglieder zu Richtern ein (so Bchm.: „Verachtete nennt sie P. in ironischer Anpassung an den Gedankengang jener Kühnen (V. 1) und Aufgeblasenen"). Aber die ironische Absicht ist schwer zu erkennen, und man versteht nicht, wie auf die *τολμῶντες* (V. 1) diese kaum verständliche ironische Mahnung irgend welchen Eindruck machen sollte. Gegen beide Formen der Auffassung, als ob die *ἔξουθεν.* Gemeindeglieder seien, gilt die Beobachtung, daß P. in V. 5 voraussetzt, die Prozessierer seien bisher noch garnicht auf den Gedanken gekommen

daß die Schlichtung des Streits auch durch ein Gemeindeglied möglich wäre; und *πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ* verlangt, daß kurz vorher etwas gesagt sein muß, was den Korinthern zur Beschämung gereicht. Die beschämende Tatsache ist aber, daß Gemeindeglieder ihrer hohen Bestimmung, ihres Adels soweit vergessen haben, daß sie ihren Streit vor Heiden austragen; folglich muß in V. 4b die Erläuterung zu V. 1 *ἐπὶ ἀδίκων* enthalten sein. Nun hat ja freilich das *καθίζετε* eigentlich den Sinn, daß man einen Richter durch Wahl oder Einsetzung (Eph 1 20; Jos. ant. XX, § 200: *καθίζει συνέδριον κριτῶν*; Polyb. 9, 33, 12: *καθίσας κριτήριον*) zum Richter macht; streng genommen kann es also kaum von Benutzung eines schon vorhandenen Richters stehen. Man müßte also entweder annehmen, die Prozessierer hätten Heiden im einzelnen Fall als Schiedsrichter angerufen (Rückert; dazu paßt aber das *κρίνεσθαι* V. 1 nicht) oder man muß *καθίζετε* als einen plastischen Ausdruck für die moralische Anerkennung der Kompetenz heidnischer Gerichte fassen. Wenn man sieht, wie Joh 19 13; Apg 12 21; 25 6. 17; Off 20 4 das „sich hinsetzen" *ἐπὶ τοῦ βήματος* der feierliche Akt ist, mit dem eine Gerichtsverhandlung beginnt, so kann man wohl verstehen, wie der Ap. sagen kann: ihr veranlaßt sie, zu Gericht zu sitzen. Das *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* aber braucht nicht zu besagen, daß die *ἐξουθενημένοι* Glieder der Gemeinde sind; genau so gut kann es das „forensische" *ἐν* sein: nach dem Urteil der Gemeinde. „Stellungen wie *τ. ἐξ. ἐν τῇ ἐκκλ.* (statt *τοὺς ἐν τ. ἐκκλ. ἐξουθ.*) sind auch den Klassikern gangbar. S. Kühner ad Xen. Anab. IV 2, 18" (Meyer, Hnr.). Die Voranstellung von *τ. ἐξ.* und die Wiederaufnahme durch *τούτους* wirkt sehr eindringlich. »Verachtet« heißen die Heiden hier, wo ihnen die Kompetenz über zukünftige Weltrichter eingeräumt wird, mit zwingendem Nachdruck (vgl. Gal 2 15 *ἡμεῖς . . οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* klingt verächtlich genug). **V. 5a** »Zur Beschämung sage ichs euch« vgl. 4 14, wo P. mit urbanerer Wendung in Wahrheit ebenso beschämend redet. Am packendsten wirkt dies Sätzchen als Coda dieses ersten Abschnitts (vgl. V. 6b; 8b; 15 34), in welchem P. der Gemeinde vorhält, wie sie sich, allen Stolz vergessend, wegwirft, indem sie sich heidnischem Gericht beugt. Eine neue Gedankenreihe

B. II, 2, in der P. positiv fordert: Streitigkeiten zwischen Brüdern sollten innerhalb der Gemeinde geschlichtet werden V. 5b. 6; es ist ein unverzeihliches Armutszeugnis, wenn man sich dieserhalb an Heiden wendet: **V. 5b** „So gibt es also unter euch keinen Weisen« — unter euch, die ihr von Weisheit strotzt! vgl. Kap. 1—3; 4 10 — »der im Stande wäre zu schlichten zwischen Bruder und Bruder«? *Οὕτως* pflegt übersetzt zu werden: »in solchem Maße« fehlt es bei euch, wobei man sich auf Mt 26 40 beruft: *οὕτως οὐκ ἰσχύσατε γρηγορῆσαι.* Aber weder hier noch an unsrer Stelle bedeutet es „so sehr"; es liegt ein abgeschliffener Gebrauch vor = igitur[1]: *οὐκ ἔνι = οὐκ (ἐν) ἔστι*[2].

1. Schenkls Epiktet Register s. v. *οὕτως*; z. B. III 26, 26: *οὕτως οὐδὲ κυνὸς δύνασαι χρείαν παρασχεῖν οὐδ' ἀλεκτρυόνος; τί οὖν ἔτι ζῆν θέλεις τοιοῦτος ὤν.* IV 8, 28: *οὕτως οὐκ ἀρκεῖ σοι τὸ μηδὲν ἀλγεῖν*; 9, 9: *οὕτως οὐδὲν ἄλλο ἢ κέρμα ἀπολλύουσιν ἄνθρωποι*; u. ö.

2. Blaß § 23, 8 „*Ἔνι* (d. i. eig. *ἔνεστι, ἐνί = ἐν*; vgl. *πάρα = πάρεστι*) steht

Streng genommen sollte man (wenn man οὐδείς, οὐδὲ εἷς liest) wohl übersetzen: Also ist unter euch keiner weise . . Unsere obige Übersetzung würde dagegen passen zu der LA von DE de aeth Or[cat] Ath, die οὐδείς überhaupt weglassen; es schwankt in der Stellung: bald vor σοφός (B ℵC G P Aug Ambrst), bald dahinter (D[3]L Chr Thdrt vg Pel Amb), es schwankt auch οὐδείς BℵC L und οὐδὲ εἷς FGP – schon aus diesem Grunde ist es zweifelhaft echt. Statt ἔνι haben DG klassischer ἔστιν, statt λέγω hat B λαλῶ; statt διακρῖναι haben ℵ min ἀνακρῖναι – offenbar eine Korrektur.

Wenn ein „Weiser" vorhanden wäre – P. denkt hier vielleicht an die γραμματεῖς seines Volkes, die ja auch חֲכָמִים hießen – so würde der schlichten können; das fut. δυνήσεται ist gewählt entweder mit Bezug auf das ἐὰν ἔχητε oder als fut. log.: der, eben weil er weise ist, befähigt sein wird. διακρῖναι hat hier, im Gegensatz zu dem κρίνεσθαι V. 1, die Bedeutung des „Schlichtens"; der Streit soll durch gütliche Vereinbarung beseitigt, die Streitenden auseinander gerichtet werden. ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ klingt an eine bekannte griech. und LXX-Formel[1] an, ist aber eine Verkürzung, die kaum erträglich ist; daß diese Laxheit „echt briefmäßig" sei, muß doch wohl erst bewiesen werden[2]. Hofm.s Versuch, den Text durch die Erklärung zu rechtfertigen, daß der Weise im Innern des Bruders die Entscheidung herbeiführen solle, indem er ihn zur Erkenntnis bringt, wo sein Recht aufhört und sein Unrecht anfängt, ist zwar geistreich, aber gewaltsam und nicht überzeugend. Es bleibt nur übrig, eine unerhörte Nachlässigkeit des Schreibers anzunehmen oder zu konjizieren, etwa ἀναμέσον τινὸς καὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, weniger glücklich τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ; hierbei müßte αὐτοῦ fehlen.

V. 6 Das rasch einfallende ἀλλά ist wohl nicht Fortsetzung der Frage sondern neuer Satzanfang; es bringt dem Hörer stark zum Bewußtsein, daß die vorige Frage mit Nein beantwortet werden muß, wir sagen in solchem Fall: »Statt dessen prozessiert Bruder mit Bruder, und das vor Ungläubigen!!« – wie es hier statt ἄδικοι heißt. ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ stark emphatisch, noch nachdrücklicher das καὶ τοῦτο, das mit „und zwar" zu matt übersetzt wäre[3].

Gänzlich geschwächt wird der Nachdruck des Satzes durch den Zusatz von G καὶ οὐκ ἐπὶ ἁγίων. Statt ἐπί liest D μετά, statt καὶ τοῦτο CD[b] 73 heracl Thdrt das attische καὶ ταῦτα Blaß § 49, 2.

B. II, 3 Schon das Vorhandensein von Streitigkeiten ist für eine Bruder-Gemeinde beschämend V. 7. 8. Dieser kleine Abschnitt ist als eine symmetrische Parallele zu V. 5b. 6 gedacht, wie man an der Wiederkehr der drei Glieder sieht: Frage (V. 7b), ἀλλά . . ., καὶ τοῦτο (V. 8). Überschießend ist hier nur das erste Glied **V. 7a**, das den Gedanken von

---

auch Gal 3 28; Kol 3 11; Jak 1 17 schon = ἐστίν (»es gibt«), welches im Neugriech. samt εἰσί durch dies Wort (j. εἶναι geschr.) verdrängt ist. W. Schmid, Atticism. III, 121. Pernot, Mémoires de la société linguistique IX, 170 ff., (der für das NT diese Bedeutung in Abrede stellt)". Vgl. auch Win.-Schm. § 14, 1 Anm. 1 fin., der aus LXX JSir 37 2; IV Mak 4 22 zitiert. Hatzidakis 207.

1. Gen 16 5 κρίναι ὁ θεὸς ἀναμέσον ἐμοῦ καὶ σοῦ u. oft. Die Präp. ἀναμέσον auch bei Polyb.; Inschr. v. Magnesia; Papyri; Aristeasbrief.

2. JSir 25 1 steht ἀναμέσον τοῦ (v. l. τῶν) πλησίον αὐτοῦ vgl. dazu Smend p. 230.

3. Vgl. Epikt. IV 4, 7: προσέχω τοῖς ἀνθρώποις, τίνα φασί, πῶς κινοῦνται, καὶ τοῦτο οὐ κακοήθως . . ἀλλ' ἐπ' ἐμαυτὸν ἐπιστρέφω, εἰ ταὐτὰ κἀγὼ ἁμαρτάνω. Fragm. 17: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ αἰτοῦμεν τοὺς θεούς, ἃ μὴ διδόασι, καὶ ταῦτα πολλῶν ὄντων, ἅ γε ἡμῖν δεδώκασι.

V. 7b. 8 gewissermaßen thematisch vorwegnimmt. Durch den sprachlich und textkritisch schwierigen Partikelkomplex ἤδη μὲν [οὖν] ὅλως ist angedeutet, daß der vorhergehende Tadel noch durch einen stärkeren überboten werden soll.

Auf μέν folgt kein δέ, und das folgende ἀλλά ist kein Ersatz dafür, da es Antithese zu der verneinenden Antwort ist, die hinter dem Satz διὰ τί οὐ unausgesprochen geblieben ist. Der Gegensatz zu μέν ist schon vorweggenommen, insofern als das Hinaustragen der Streitigkeiten aus der Gemeinde eine Verschlimmerung der Sachlage bedeutet gegenüber dem, was schon schlimm genug ist. Es liegt eine Umkehrung des bekannten Schlusses a minori ad majus vor. Statt des Schemas: „wenn schon — um wie viel mehr" heißt es hier zurückschreitend: könnt ihr denn nicht selber euren Streit ausmachen? — es ist ja schon ein ἥττημα. Dieser Sinn des Satzes ist klar. ἤδη ist aber nicht zeitlich, sondern logisch gemeint. Aber die Frage ist, ob ἤδη hier gerade das bedeutet, was unser „schon" in solchen Verbindungen besagt. Nach Hartung Partikellehre I, 241 wäre hier etwa heranzuziehen Arist. Rhet. II, 6 S. 73 Sylb. αἰσχρὸν γὰρ ἤδη τὸ μὴ μετέχειν oder Plaut. Capt. II 2, 107 ff. . . cumque ex vinculis eximis. Hoc quidem haud molestum est jam, quod collus collari caret. Hier ist unser „schon das ist schimpflich, schon das ist eine Erleichterung" gut am Platz. Aber an unsrer Stelle wird man zweifelhaft, da ja diese Nuance durch das ὅλως wiedergegeben zu sein scheint. Wie Mt 5 34 dem Meineid gegenüber das Schwören überhaupt generell verboten wird; wie I Kor 15 29 der Auferstehung Christi die Leugnung der Totenauferstehung überhaupt entgegentritt — so scheint hier dem Streiten vor Heiden gegenüber getadelt, daß überhaupt Streitigkeiten vorhanden sind. Wenn dies der Sinn von ὅλως ist, so bleibt für ἤδη kaum etwas andres übrig als die von Passow (vgl. z. 4 8) so stark betonte Bedeutung „wahrlich, sicherlich"[1] oder die von Hartung behauptete Bedeutung „vollends", „gar". Nun aber würden wir, wenn ὅλως hier »überhaupt« hieße, erwarten, daß es in dem Satze mit ὅτι stünde. Man muß also mit der Möglichkeit rechnen, daß es etwas andres bedeutet, nämlich „in jedem Falle, unter allen Umständen". In diesem Falle wäre ἤδη sicher unser logisches „schon". Non liquet. — Gänzlich unhaltbar erscheint mir οὖν, das auch in ℵD 3 17 74 108 116 al vg cop arm philox Or Cyp Aug Ambrst fehlt; denn eine Folgerung liegt hier unter keinen Umständen vor. ὅλως fehlt in A peš aeth, vermutlich weil es als eine Dublette zu ἤδη empfunden wurde. Die Catene (Orig.) läßt es weg und umschreibt: ὁ γὰρ κρίματα ἔχων μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ ἤδη ἥττηται καὶ ὁ ἀδικούμενος νενίκηκεν.

Hierin liegt auch schon die richtige Antwort auf die Frage: Was heißt ἥττημα? Dies seltene Wort (Jes 31 9 und KVV.) steht hier ganz anders als Röm 11 12, wo „die Bedeutung nicht durch den üblichen Sinn von ἡττάομαι, sondern durch ἥττων bestimmt" ist (Lietzm.). Denn hier handelt es sich nicht um ein „Zurückbleiben" weder hinter anderen noch hinter den zu stellenden Anforderungen, hinter dem Ideal, sondern es liegt ein häufiger stoischer Sprachgebrauch[2] vor: es ist eine (moralische) Niederlage für euch. Es ist ungemein bedeutsam, daß P. diese recht eigentlich griechisch ethische Stimmung, wonach

1. Sehr lehrreich ist der Gebrauch von ἤδη bei Epiktet s. d. Register in Schenkls Ausgabe. Philo de decal. § 108.

2. Epikt. II 18, 6: ὅταν ἡττηθῇς τινος ἐν συνουσίᾳ (geschlechtlich), μὴ τὴν μίαν ἧτταν ταύτην λογίζου, ἀλλ' ὅτι καὶ τὴν ἀκρασίαν σου τέτροφας, ἐπηύξησας vgl. § 18: ἂν δὲ . . ἀπόσχωμαι καὶ νικήσω; § 31; 23, 33; 24, 70: τὸν γὰρ ὑπ' ἀνθρώπου μέλλοντα ἡττᾶσθαι πολὺ πρότερον ὑπὸ τῶν πραγμάτων δεῖ ἡττᾶσθαι u. ö. Vgl. auch Musonius ed. Hense p. 65: πᾶς ὅστις ἁμαρτάνει καὶ ἀδικεῖ εὐθὺς (gleichzeitig), εἰ καὶ μηδένα τῶν πέλας, ἀλλ' αὑτόν γε πάντως χείρονα ἀποφαίνων κ. ἀτιμότερον . . . ἀκολασίαν ἀνάγκη πάντως προσεῖναι τῷ ἡττωμένῳ αἰσχρᾶς ἡδονῆς καὶ χαίροντι τῷ μολύνεσθαι ὥσπερ αἱ ὕες.

der Fehltritt eine Einbuße an persönlicher Ehre und Würde, ein schimpfliches Unterliegen bedeutet, ins Christentum eingeführt hat (vgl. 6_{12} *οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*). Den Gegensatz dazu bildet *νικᾶν* (Röm 8_{37}; 12_{21}; Joh 16_{33} und in der Apokalypse. Vgl. meine Schrift „Paulus und Jesus" S. 70 f.). Wir übersetzen also mit Vorbehalt: »Freilich ist es ja schon überhaupt eine Niederlage für euch, daß ihr Prozesse mit einander habt.« *κρίμα* hier weder Gericht noch Gerichtsspruch, sondern Prozeßsache; ein Beleg für diesen Gebrauch ist mir nicht bekannt[1]. **V. 7b** Das Passivum in der Bedeutung „sich Unrecht tun lassen" wie (Blaß § 54, 5) *βαπτίζεσθαι, δογματίζεσθαι* (Kol 2_{20}); vg: quare non magis iniuriam accipitis, quare non magis fraudem patimini? Die Exegeten erinnern hier an die Bergpredigt Mt 5_{39}f., andre an das Beispiel Jesu I Pt 2_{23}. Dies stimmt schon eher, dagegen fehlt hier durchaus die Überschwänglichkeit der Forderung Jesu, wonach man dem Widersacher noch über das, was er uns antut, hinaus entgegenkommen soll (vgl. SchrNT zu Mt 5_{39}f.), und da dort weder *ἀδικεῖν* noch *ἀποστερεῖν* vorkommt, so ist doch zweifelhaft, ob dem P. das Logion Jesu vorschwebt. Dagegen liegt hier ein weitverbreiteter Grundsatz griechischer Ethik zu Grunde, den wir um so mehr heranziehen müssen, als hier überhaupt starke Anklänge an den Diatriben-Stil vorliegen[2]. Die Zusammenstellung *ἀδικεῖν καὶ ἀποστερεῖν* findet sich Lev 19_{13} nicht in LXX sondern bei einem andern Übersetzer: *οὐκ ἀδικήσεις τὸν πλησίον καὶ οὐκ ἀποστερήσεις* (vgl. Merx zu Mk 10_{19}, wo das in B syr^{sin} fehlende *μὴ ἀποστερήσῃς* in ähnlich allgemeinem Sinne steht). Es scheint eine im (jüdischen?) Hellenismus formelhafte Zusammenstellung gewesen zu sein.

V. 8 Aber ihr laßt euch nicht nur nicht Unrecht tun, »sondern ihr (selber; 115 119 Chr Thphyl schieben *αὐτοί* ein) übt Unrecht und Raub und das[3] an Brüdern!« – so schließt dieser Passus höchst wirkungsvoll, indem er die Streitigkeiten auf den ungebrochenen Egoismus zurückführt, der in der Gemeinde herrscht. Damit ist der Übergang gewonnen zu der ernsten Vorhaltung:

B. II, 4 Solche *ἀδικία* schließt vom Reiche Gottes aus V. 9. 10. **V. 9** Die bei P. so häufige Frage *ἢ οὐκ οἴδατε* fordert hier etwa den Zwischengedanken: das ist ungefähr das Schlimmste, was man von einer christlichen Gemeinde sagen kann. Es kommt also schließlich darauf hinaus, daß

---

1. *μεθ' ἑαυτῶν* für *μετ' ἀλλήλων* (Kol $3_{13.16}$ u. ö.) findet sich schon im klass. Griech., ist aber in der Koine ganz gewöhnlich (Blaß § 48, 10); daß es „mehr als *ἀλλ.* das Ungehörige fühlen lasse, das in ihrem eigenen Kreise stattfindet (Kühner ad Xen. Mem. II 6, 20)" (Hnr.), ist wohl zu viel behauptet.

2. Plato Gorg. p. 509 C *μεῖζον μέν φαμεν κακὸν τὸ ἀδικεῖν, ἔλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι*; Krit. 496 b; Musonius ed. Hense p. 11, 7 *τὸ μὲν ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι χεῖρον νομίζειν, ὅσῳ περ αἴσχιον, τὸ δὲ ἐλαττοῦσθαι τοῦ πλεονεκτεῖν κρεῖττον ὑπολαμβάνειν*; Sen. ep. 95, 52 miserius est nocere quam laedi. Epikt. IV 5, 10: *μεγάλη βλάβη τῷ ἀδικοῦντι αὐτὴ ἡ ἀδικία.* Menander: *οὗτος κράτιστος ἐσθ' ἀνὴρ, ὦ Γοργία, ὅστις ἀδικεῖσθαι πλεῖσθ' ἐπίσταται βροτῶν.* Plut. Apophthegm. p. 190 A. Instit. Lacon. p. 239 A.

3. Rcpt. hat statt des altbezeugten *καὶ τοῦτο* nach L min philox arm Bas Chr Thdrt al das viel geläufigere *κ. ταῦτα* (vgl. d. Stellen bei Wetstein).

die „Heiligen" (V. 1 f.) nicht bloß vor den „Ungerechten" Recht suchen, sondern daß sie selbst im Grunde noch zu den „Ungerechten" gehören. Macht euch klar, was das bedeutet; ihr habt doch nicht den Kernsatz aller christlichen Verkündigung vergessen, daß nur *δίκαιοι* (Mt 5 20; 6 33) am Reiche Gottes teil haben können, daß der *σωτηρία* unter allen Umständen *δικαιοσύνη* vorhergehen muß? Hiermit greift P. in die Gedanken der ältesten Verkündigung zurück, wobei sein eigenster Gedanke, daß alle Menschen *ἄδικοι* sind, die nur durch einen besondern Akt der Gnade von Gott für gerecht erklärt werden können, ganz im Hintergrunde bleibt. Der ungebrochenen Unsittlichkeit der Gemeinde gegenüber bedarf es der Anwendung starker sittlicher Impulse; so klingt hier der Grundton der Bußpredigt des Täufers und Jesu hinein. **V. 9b. 10** ist nicht eine einfache Wiederholung des Gedankens von V. 9a, sondern einerseits eine verstärkte Aufrüttelung des abgestumpften sittlichen Urteils der Korinther: »irret euch nicht!« (vgl. 15 33; Jak 1 16; Lk 21 8), eine „der Diatribe entlehnte Wendung" (Lietzm.)[1]; wiegt euch nicht in der Einbildung, als stehe euer Heil fest, daß ihr nicht fallen könntet (vgl. Gal 6 7). Die folgende Aufzählung umschreibt den allgemeinen Begriff *ἄδικοι* aus V. 9a. Aber nur *κλέπται, πλεονέκται, λοίδοροι* und *ἅρπαγες* erinnern an das *ἀδικεῖν* und *ἀποστερεῖν* in V. 8. Es überwiegen die Unzuchtssünden. Das erklärt sich daraus, daß P. diese Zusammenstellung nicht für den gegenwärtigen Zusammenhang entworfen hat, sondern auf das allgemeine sittliche Grundgesetz des Christentums zurückgreift, durch welches auch jene Prozessierer und Unrechttäter getroffen werden. Wir haben hier ein Stück jenes ungeschriebenen (oder geschriebenen?) „Katechismus des Urchristentums" vor uns, das auch Gal 5 19—21 in ähnlicher Form vorliegt. Zugleich wird der Leser auf die Wiederaufnahme des Themas der Unzucht (V. 12 ff.) vorbereitet. Die Mehrzahl dieser Laster sind schon 5 11 erwähnt (s. S. 140 ff.), es kommen hier zu *πόρνοι* noch hinzu Ehebruch und Päderastie, passiv und aktiv; der term. techn. *μαλακός* mollis ist sehr geläufig, weil die Sache doch auch vielen Griechen verächtlich war; für *ἀρσενοκοίτης* wird (außer christlichen Stellen I Tim 1 10; Polyk. 5, 3; Eus. praep. VI 10, 25 aus Bardesanes) nur noch Orac. Sibyll. II, 73 und ein anonymes Epigramm (Anthologie IX, 686) als Beleg zitiert.

Merkwürdig ist die Reihenfolge: *εἰδωλολάτραι* zwischen *πόρνοι* (vgl. 10 7. 8) und *μοιχοί* können wir noch verstehen, aber *ἅρπαγες* ist von *κλέπται* und *πλεονέκται* ohne sichtlichen Grund getrennt; dies mag damit zusammenhängen, daß die Gruppe *μέθυσοι, λοίδοροι, ἅρπαγες* (die auch 5 11 am Schluß steht) in wichtigen Texten nicht mit *οὔτε* sondern mit *οὐ* verbunden ist. Sie mag eine häufig so nebeneinander vorkommende Zusammenstellung gewesen sein. Oder ist sie etwa hier nach 5 11 nachgetragen? — Statt des 7 maligen *οὔτε* haben DE (wohl nach dem Lat. neque) *οὐδέ*, aber von den drei *οὐ* am Schluß (ℵAC P) ist in BDL das erste in *οὔτε* verwandelt — man sieht das unvollendete Bestreben der Ausgleichung. D²L und Väter rücken *πλεονέκται* vor *κλέπται* und damit (bezeichnenderweise) in die Nähe der Unzuchtsünden. In V. 9 lies *θεοῦ βασιλείαν*, in V. 10 *βασιλείαν θεοῦ*, was natürlich in manchen Hdschr. ausgeglichen wird. Das *οὐ* der Rcpt. (LP Clem Or^cat^) ist natürlich mit allen alten Hdschr. zu streichen.

---

1. Epikt. IV 6, 23 *μὴ πλανᾶσθε, ἄνδρες*; II 22, 15: *μὴ ἐξαπατᾶσθε.* II 20, 7 nach Epikur: *μὴ ἐξαπατᾶσθε, ἄνθρωποι, μηδὲ παράγεσθε μηδὲ διαπίπτετε.*

Daß diese alle das Reich Gottes nicht erben werden, ist ein Klang aus ältester urchristlicher Missions-Ethik (in V. 9 ist die Wortstellung *ἄδικοι θεοῦ* pointiert); wir denken an I Th 2 12. »Erben« ersetzen wir durch „Anteil-haben", da ja kein Erbgang vorliegt; zu Grunde liegt das hebr. יָרַשׁ, das in LXX sehr häufig mit *κληρονομεῖν* gegeben wird.

Schluß **V. 11:** Wzs. übersetzt das *καί* fein mit „Nun —"; in der Tat reiht es nicht einfach an, sondern wendet sich zu einer überraschenden applicatio ad hominem. „Den ernsten Grundsätzen V. 9. 10 werdet ihr ja alle zugestimmt haben, und mit Schaudern werdet ihr — hoffentlich — daran gedenken, daß ihr solches »Gelichter« (Hnr.) einstens auch waret — ich will nicht sagen: ihr alle, aber doch einige von euch. Aber, Gott sei Dank!, das ist ja nun ein für allemal vorbei seit der Taufe. Also trifft euch ja jene Drohung nicht mehr". Nun hatte P. aber doch soeben erst die Gemeinde kurzerhand unter die *ἄδικοι* geworfen?! Hier sieht man tief hinein in den Kompromiß zwischen Ideal und Wirklichkeit, der das Leben der alten Gemeinden erfüllt (vgl. 5 7). Die Bekehrung bedeutete nicht bloß den Willensentschluß, mit dem früheren Leben zu brechen, sondern mehr: man fühlte sich durch eine wunderbare Gotteswirkung losgelöst von der Sünde, sie war beseitigt und man war in der Taufe ein neuer Mensch geworden — ohne Sünde, nicht nur „in der Idee", sondern wirklich. Und nun kamen all die alten Sünden wieder. Da bedeutet es nicht nur eine wirkungsvolle Mahnung, wenn P. sie erinnert, daß sie ja durch Gottes Gnade von der Sünde geschieden sind, sondern es konnte das eine unmittelbare Hülfe sein. Man besann sich auf sein besseres Ich, ließ die Erinnerung an die große Stunde wieder aufleben, erweckte das Gefühl himmlischer Kräfte von neuem. Für das Erleben der alten Christen war beides gleich wahr: daß sie „Heilige" sind und daß sie doch leider den *ἄδικοι* nur allzu ähnlich geworden sind (vgl. Windisch, Taufe und Sünde S. 129—133). Man darf den Widerspruch nicht beseitigen wollen, indem man *ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε* nur von der Sünden**vergebung** und nicht von der faktischen **Beseitigung** der Sünde faßt. Denn es handelt sich hier darum, daß der tatsächliche Zustand nicht mehr existiert. Das *ἀπελούσασθε* bezieht sich natürlich auf die Taufhandlung im engeren Sinne (vgl. Apg 22 16; Eph 5 26), die als eine körperliche Abwaschung der Sünden gefühlt wird. Unsere scharfe Unterscheidung zwischen Symbol und realer Wirkung darf man dem antiken Empfinden nicht unterschieben. Wie die Sünde als auch körperlich verunreinigend empfunden wird, so sehnt sich der antike Mensch nicht nur nach Gewissensstillung sondern auch nach einer kräftigen körperlichen Reinigung von der Sünde[1]. Aus diesem Bedürfnis entspringen die zahllosen Waschungs- und Sühnungsriten in den Religionen der Kaiserzeit[2], unter ihnen die mächtigste, die Blutüberströmung

---

1. Jes 1 16: *λούσασθε, καθαροὶ γίνεσθε, ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ἀπέναντι τ. ὀφθαλμῶν μου· παύσασθε ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν . . .*

2. Vgl. Cumont, les religions orientaux p. 50. M. Farnell, the evolution of religion p. 88 ff. Vgl. auch die von Anrich, antik. Mysterienwesen p. 27 Anm. 4 mitgeteilten Stellen über die Samothracischen Mysterien Schol. Aristoph. Pac. 277

in den Taurobolien. Das Medium (mit der Bedeutung sich abwaschen lassen) ist hier ausgezeichnet am Platze, da es sich um die Taufe handelt, bei der man *sich* untertaucht (Med. *ἐβαπτίσαντο* 10$_{2}$ s. z. St.). Ebenso notwendig ist das Passivum bei *ἡγιάσθητε* und *ἐδικαιώθητε*, da es sich hier um wunderbare Wirkungen Gottes handelt, denen der Mensch nur empfangend gegenüber stehen kann (vgl. 1$_{31}$). Die *Heiligung* (vgl. II Th 2$_{13}$; I Pt 1$_{3}$ *ἁγιασμὸς πνεύματος*) besteht darin, daß sie durch den heiligen Geist in unmittelbare Verbindung mit Gott und Christus gesetzt werden, deren Heiligkeit auf sie übergeht. Sie werden selbst ein Stück göttlichen Wesens und sind damit vom Irdischen und Sündigen geschieden. Aber freilich, indem sie „Heilige" geworden sind, wird nun auch erwartet (vgl. I Pt 1$_{16}$; Lev 11$_{44}$f.), daß sie durch eigene Willensanstrengung, oder mindestens, indem sie sich dem Treiben des Geistes hingeben (Röm 8$_{13}$f.), die durch die Taufe gesetzte Heiligkeit in ihrem ganzen Wandel betätigen, auswirken. So wird der *ἁγιασμός*, der zunächst ein passiver Begriff ist (1$_{30}$), zu einem aktiven, zur „Selbstheiligung" (I Th 4$_{3}$; Röm 6$_{19}$). So enthält auch hier das rein passivische *ἡγιάσθητε* eine unausgesprochene Mahnung, die Heiligkeit nun auch zu verwirklichen. Auch *ἐδικαιώθητε* beschreibt einen Gnadenakt Gottes. Und zwar liegt hier eine etwas andere Nuance vor als in gewissen Kapiteln des Römer- und Galaterbriefs (z. B. Röm 5$_{1}$; Gal 2$_{16}$). Während dort ganz scharf nur an die ideelle Gerechterklärung = Sündenvergebung, Gnadenannahme gedacht ist, kommt die Pointe unsrer Stelle nur heraus, wenn wir verstehen: ihr seid durch die in der Taufe vollzogene Reinigung wirklich „Gerechte" geworden, nicht nur in den Augen Gottes sondern wirklich; die frühere Sünde ist getilgt (vgl. zu 1$_{30}$); es ist jetzt möglich, ein neues Leben in der *δικαιοσύνη* zu beginnen — wie unerträglich also, daß ihr in Wahrheit noch immer *ἄδικοι* seid![1] — Nicht ganz leicht sind die volltönend abschließenden Worte *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* (BCP min f m vg peš philox cop arm aeth Väter + *ἡμῶν*) *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*Χρ.* om. AD^{c}L philox) *καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Soll man diese beiden Bestimmungen auf die drei Verba verteilen, so würde der Name Christi besonders zu *ἀπελούσασθε* gehören, während der Geist Gottes beim *ἁγιασμός* und bei der *δικαίωσις* (Röm 5$_{5}$) ins Spiel käme. Aber solche Verteilung ist nachträgliche Klügelei und gewiß vom Schreiber wie vom unbefangenen Hörer nicht empfunden. Dem Hörer soll nur möglichst wuchtig fühlbar gemacht werden, welche gewaltigen und ehrfurchtgebietenden göttlichen Mächte sich herbeigelassen haben, ihn aus dem Schmutz herauszuziehen. Was bedeutet nun das *ἐν*, und in welcher Weise sind *ὄνομα* und *πνεῦμα* bei den Wirkungen der Taufe und dem Bekehrungserlebnis beteiligt? Auf jeden Fall bezeichnet *ἐν* die objektiven Faktoren, auf

---

(IV 3, 42 Dind.): *δοκοῦσιν οἱ μεμυημένοι ταῦτα δίκαιοί τε εἶναι καὶ ἐκ δεινῶν σώζεσθαι*; Diodor V 49, 6: *γίνεσθαί φασι καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιοτέρους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων κοινωνήσαντας.*

1. Vgl. Poimandres (Reitzenstein p. 343, 4 ff.): Die 5. *δύναμις* Gottes wird bei der Wiedergeburt gegen die *ἀδικία* angerufen *ὁ βαθμὸς οὗτος . . δικαιοσύνης ἐστὶν ἕδρασμα . χωρὶς γὰρ κρίσεως ἰδὲ πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν . ἐδικαιώθημεν, ὦ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης.*

denen das Erlebnis der Christen irgendwie ruht, und nicht etwas Subjektives, etwa so, daß man umschreiben dürfte „durch das Bekenntnis zum Namen Jesu". Darf man nun geradezu sagen, ἐν sei instrumental gedacht? Richtig daran ist, daß hier eigentlich verkürzte Sätze vorliegen: „dadurch daß der Name ausgesprochen oder angerufen und der Geist verliehen ist" (vgl. Röm 5 5: *διὰ . . δοϑέντος*). Am besten faßt man ἐν als Angabe eines Begleitumstandes: unter dem Gebrauch des Namens und der wirkenden Kraft des Geistes. Die Nennung oder Anrufung des Namens hat, wie Heitmüller (J. Nam. J. S. 312; vgl. S. 74 ff. 320) mit Recht sagt, ursprünglich exorzistische Bedeutung, er verscheucht die feindlichen bösen Mächte, die den Sünder bisher in der Sünde festhielten. Die Frage ist nur, ob P. dies noch deutlich empfunden hat. Da er hier nicht von Erlösung, Befreiung, sondern von Reinigung und Weihung redet, so wird er wohl den Vorgang weniger dramatisch-mythologisch als prinzipiell-ideeenmäßig gedacht haben: die Unreinheit der *ἁμαρτία* weicht der heiligen Macht, die im ausgesprochenen Namen Christi sich offenbart. Und der Geist vollendet diesen Vorgang nach der positiven Seite hin, indem er die Heiligkeit Gottes überträgt und die Gerechtigkeit des Getauften durch seine Niederlassung in ihm anerkennt. Im Ganzen kommt es hier weniger auf eine zerfasernde Erklärung an, als auf die Nachempfindung der Grundstimmung; ein Neues, Mächtiges, Göttliches ist mit zwingender Gewalt in ihr Leben eingetreten; in der Betrachtung dieser großen Wendung „ruht die Empfindung aus" (Bchm.) ähnlich wie 1 30f.; P. will die Gemüter zu dankbarem Lobpreis und zu neuem Verantwortlichkeitsgefühl wecken, daher der volltönende rhetorische Ausklang, daher das dreimalige stark rhetorische *ἀλλά* (II Kor 2 17; 7 11)[1]: Hierbei ist das erste *ἀλλά* noch ganz deutlich gegensätzlich gemeint — aber jetzt seid ihr nicht mehr so, sondern . . Das 2. und 3. aber wird wie II Kor 7 11 eher steigernd zu verstehen sein, etwa unsrem „ja" entsprechend.

B. III. Über die Unzucht 6, 12—20.

Jetzt also folgt erst eine eingehende Erörterung der *πορνεία*, die man unmittelbar hinter Kap. 5 erwarten könnte. Wir haben nun oben (S. 145) die Stellung dieses Abschnitts und das Dazwischentreten von 6 1—11 zu rechtfertigen gesucht. Es bleibt aber Grund genug zur Verwunderung übrig. Zwar der abrupte Anfang nach dem volltönenden Schluß V. 11 hat Analogieen, z. B. an 6 1 u. a. Stellen[2]. Aber Stimmung und Gedankenform weicht erheblich von 5 1—6 11 ab. Dort herrscht der Grundton des Tadels; die Ausstoßung der Sünder wird ohne zu paktieren oder zu räsonnieren unverblümt (5 13) oder wenigstens ideell (6 9f.) gefordert vom Gedanken der „Gemeinde der Heiligen" aus — ein Stück Kirchenzucht; der Gedanke, daß ein Christ noch in der Sünde leben könnte, kann garnicht aufkommen; diese Dinge sind abgetan oder sollten abgetan sein. Hier dagegen wird nicht nur die Versuchung zur Unzucht als eine noch immer vorhandene behandelt: *φεύγετε τὴν πορνείαν* (6 18), sondern es wird sogar in

1. Wyttenb. zu Platos Phaedon p. 63 E S. 142 bringt viele Beispiele aus Plato. Xen. Anab. V 8, 4.

2. Blaß § 79, 5: In I Kor sei die Figur *ἐξ ἀποστάσεως*, d. h. die unverbundene Anfügung neuer Themata „reichlich und wirkungsvoll angebracht", ohne Konjunktionen 5 9; 6 1. 12.

ganz ruhigem Tone prinzipiell verhandelt über die Statthaftigkeit der πορνεία. Während 6 9ff. die Voraussetzung ist, daß kein Christ an die Möglichkeit der Unzucht für ihn auch nur denken kann, wird hier ohne Erregung debattiert mit Leuten, die die Unzucht wenigstens theoretisch aus der christlichen ἐξουσία ableiten möchten. Nicht die Erinnerung an die Bekehrung oder die Taufe wird hier als Motiv aufgeboten (wie 6 9ff.), sondern das Verhältnis zum erhöhten Herrn. In all diesen Beziehungen steht unser Abschnitt parallel der Erörterung 10 1–22. Auch hier beobachten wir – bei aller Energie der Forderung – das Zugeständnis, daß die Versuchung (10 13) stark und die Gefahr groß ist (10 12); auch begegnen wir dem φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας (10 14). Und die kommunikative Form μηδὲ πορνεύωμεν (10 8) ist doch nicht bloß stilistische Abwechselung; Paulus versetzt sich in die Lage der Bedrohten. πορνεία und εἰδωλολατρεία erscheinen hier nicht als ein für allemal abgetane Laster, durch die eine Gemeinde der Heiligen geschändet werde und des Reiches Gottes verlustig gehen würde, sondern als Dinge, die noch in das Leben der Christen hineinragen und sogar Verteidiger finden. Darum argumentiert P., indem er sich an das gesunde Urteil der Gemeinde wendet (10 15: ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι; vgl. 6 15). Er argumentiert wie 6 15. 17. 19f. aus dem Verhältnis zum erhöhten Herrn (10 16–22). Kurz – beide Abschnitte sind eng verwandt. Da nun aber 10 7. 8 nicht nur das Thema εἰδωλολατρεία aufstellt, sondern auch die πορνεία, so würden wir uns nicht wundern, wenn wir als Fortsetzung von 10 22 unsern Abschnitt lesen würden, gerade an der Stelle, wo auch im heutigen Text ein πάντα ἔξεστιν zu lesen ist. Dazu würde passen, daß 6 13 vom Essen zur πορνεία übergeht; das würde sich gut erklären, wenn unmittelbar vorher vom Teilnehmen an heidnischen Opfermahlzeiten die Rede gewesen wäre. Da nun ferner die Hypothese sehr ernstlich zu erwägen ist, ob nicht 10 1–22 ein Stück eines früheren Briefes ist, der ein früheres Stadium der Angelegenheit der εἰδωλόθυτα zeigt, als z. B. Kap. 8, so muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch 6 12–20 ursprünglich nicht hinter 6 11 seinen Platz hatte, sondern in einem andern Schreiben des Apostels. Wie man darüber denken möge – auf alle Fälle haben wir in 6 12–20 nicht den Ton heftiger beschämender Rüge, der seit Kap. 3 vorwaltet, sondern den der lehrhaften Auseinandersetzung mit stark freigeistigen Anschauungen in Korinth.

Auf diese nimmt Bezug die Einleitung **V. 12**, die in einem in der Hauptsache auf genaue Symmetrie angelegten Glieder-Parallelismus mit starker Anaphora (vgl. 10 21 οὐ δύνασθε . . κυρίου . . . καὶ . . . δαιμονίων Blaß § 82, 5) besteht. Wie ein Motto gibt sie die Stimmung des Ganzen an. Anerkannt ist wohl, daß P. in den beiden Vordersätzen eine in K. ausgesprochene Parole aufnimmt. Daß sie in dem Briefe der Korr. (7 1) gestanden hätte, ist nicht angedeutet; „der Nachdruck, mit welchem 7 1 περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε an der Spitze steht, zeigt unverkennbar, daß erst hier P. sich dem Briefe der Gemeinde zuwendet (vgl. 8 1; 12 1)" (Bchm.). Er wird also auf andere Weise von diesen in K. herrschenden Anschauungen Kunde bekommen haben (vgl. 5 1 ὅλως ἀκούεται). An sich wäre möglich, daß das πάντα ἔξεστιν ursprünglich ein „antijudaistisches Schlagwort" des P. selber war (vgl. 3 21 πάντα ὑμῶν und die ἐλευθερία Gal 5 1. 13), das die Korr. ihm nun zurückgeben (Lietzm.), etwa im Gegensatz zu dem pharisäischen οὐκ ἔξεστιν (Schnedermann), aber ohne das „Maß und die Reinheit des apostol. Grundsatzes" (Bchm.). Näher liegt eigentlich die Vermutung, daß wir hier einen eigenen, echt griechischen Grundsatz der freigeistigen „Gnostiker" haben, gegen die P. sich auch 8 1ff.; 10 15 wendet. In den einschlägigen Stellen z. B. bei Epiktet[1] bezeichnet ἔξεστιν und ἐξουσία nicht so sehr: es steht mir

1. Epikt. I 1, 26 ist die Frage der Philosophie: τί ἐμὸν καὶ τί οὐκ ἐμόν καὶ τί

frei, ist mir erlaubt, als vielmehr: ich habe die (sittliche) Kraft, dies oder das zu ertragen oder durchzuführen. Der Grundsatz der kor. Freigeister wird also nicht bedeutet haben: „erlaubt ist, was gefällt", sondern: der (innerlich) Freie oder auch der Pneumatiker kann alles tun, weil es ihm etwas Äußerliches bleibt, wie Mark. Anton IV, 3 von den *πράγματα* sagt, daß sie *οὐχ ἅπτεται τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἔξω ἕστηκεν ἀτρεμοῦντα.* Die Gegner werden das *πάντα ἔξεστιν* also eigentlich so meinen, daß das *οὐκ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος* des P. schon darin eingeschlossen ist. Wenn nun P. jene Parole aufgreift, um sie durch die Nachsätze *ἀλλ' οὐ* einzuschränken und zu ergänzen, so hat er sie allerdings wohl im Sinne schrankenloser Freiheit eines gesetzlosen Herren-Menschentums aufgefaßt, und in bezug auf die Praxis wird er darin recht gehabt haben. Aber dann kann keine Rede davon sein, daß er sich zu diesem Grundsatze bekannt hätte. Man darf also nicht etwa ein *μέν* fordern und das *μοι* so deuten, als ob auch P. so reden könnte. „Alles steht mir frei", sagt ihr, aber „nicht alles fördert", sage ich. Schon die Stellung des *οὐ* vor *πάντα* zeigt, daß P. *πάντα* einschränken will: Es mag Vieles geben, was dem Gesetzesfreien erlaubt, dem Gnostiker unanstößig, dem Pneumatiker ungefährlich ist, aber »nicht alles«. Das Kriterium und die Grenze solch freien Gebrauchs der Dinge liegt darin, ob sie »förderlich sind«. Das im NT nicht seltene *συμφέρει* bezieht sich hier natürlich nicht auf den äußeren Nutzen oder Vorteil (wie Joh 11_{50}; 18_{14}; I Kor 7_{35}; 10_{33}; auch Mt 19_{10}) oder auch den höheren Nutzen für die Seligkeit (wie Joh 16_{7}; Mt 5_{29}f.; 18_{6}), sondern auf die geistige, sittliche Förderung. In diesem Sinne (I Kor 12_{7}) ist es ein term. techn. der stoischen Popular-Philosophie[1], und es ist sehr be-

---

μοι ἔξεστιν καὶ τί μοι οὐκ ἔξεστιν; II 1, 23 *νῦν ἄλλο τί ἐστιν ἐλευθερία ἢ τὸ ἐξεῖναι ὡς βουλόμεθα διεξάγειν* (Laërt. Diog. VII, 121: *εἶναι τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας*) u. ö. z. B. *ἐξελθεῖν, ὅταν θέλῃ, τοῦ συμποσίου καὶ μηκέτι παίζειν* (II 16, 37) oder *πάσχων εὐδαιμονῆσαι* (III 8, 6) oder *πανταχοῦ διάγειν εὐδαιμόνως* (III 24, 16); *τοῖς δυναμένοις δίχα ταραχῆς αὐτὰ μανθάνειν, οἷς ἔξεστιν εἰπεῖν ʽοὐκ ὀργίζομαι, οὐ λυποῦμαι, οὐ φθονῶ, οὐ κωλύομαι, οὐκ ἀναγκάζομαι'* (III 2, 16); vgl. in dem Traktat *περὶ ἐλευθερίας* IV, 1 die §§ 151–158, 145 f., wo *ἔξεστιν* mit *δύνασθαι* und *ἐλεύθερος εἶναι* wechselt.

1. Diog. Laërt. VII, 98 von Zeno: *πᾶν δὲ ἀγαθὸν συμφέρον εἶναι καὶ δέον καὶ λυσιτελὲς καὶ χρήσιμον καὶ εὔχρηστον καὶ καλὸν καὶ ὠφέλιμον καὶ αἱρετὸν καὶ δίκαιον. συμφέρον μέν, ὅτι φέρει τοιαῦτα ὧν συμβαινόντων ὠφελούμεθα.* Cic. de offic. III, 3, 11 quin numquam possit utilitas cum honestate contendere; 8, 35: necesse est, quod honestum sit, id esse aut solum aut summum bonum; quod autem bonum, id certe utile; ita quicquid honestum, id utile. Epikt. I 18, 2; 22, 1 *τίς γὰρ ὑμῶν οὐ τίθησιν, ὅτι τὸ ἀγαθὸν συμφέρον ἐστὶ κ. αἱρετὸν καὶ ἐκ πάσης αὐτὸ περιστάσεως δεῖ μετιέναι καὶ διώκειν*; 27, 14: *ἐὰν μὴ ἐν τῷ αὐτῷ ᾖ τὸ εὐσεβὲς καὶ συμφέρον, οὐ δύναται σωθῆναι τὸ εὐσεβὲς ἔν τινι* (Ench. 31, 4); 28, 5 *τὸ καθῆκον καὶ παρὰ τὸ καθῆκον, τὸ συμφέρον καὶ τὸ ἀσύμφορον, τὸ κατ' ἐμὲ καὶ οὐ κατ' ἐμὲ καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια*; II 7, 5; IV 7, 9: *ἐὰν μὲν ἐν τούτοις μόνοις ἡγήσηται τὸ ἀγαθὸν αὑτοῦ καὶ συμφέρον* . .; II 22, 20: *τοῦτο γάρ μοι συνοίσει τηρεῖν τὸν πιστόν, τ. αἰδήμονα* . .; Dio Chr. 13, 9 *ὅπως δὲ γνώσεσθε τὰ συμφέροντα ὑμῖν αὐτοῖς* . . .; Mark. Anton. III, 7: *μὴ τιμήσῃς ποτὲ ὡς συμφέρον σεαυτοῦ, ὃ ἀναγκάσει σέ ποτε τὴν πίστιν παραβῆναι* . .; V, 16: *ὅπου δὲ τὸ τέλος, ἐκεῖ καὶ τὸ συμφέρον καὶ ἀγαθὸν ἑκάστου* . .; VI, 44: *ἐμοὶ δέ ἐστι σκέψις περὶ τοῦ συμφέροντος. συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν κ. φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική . . τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὠφέλιμα, μόνα ἐστί μοι ἀγαθά.* Plut. mor. 55 D *πρὸς τὸ καλὸν κ. συμφέρον.* Vielleicht darf man den Inhalt von *τὸ συμφέρον* hier umschreiben mit Senecas Worten benef. VII 1, 6: quicquid nos meliores beatosque facturum est. Philo de

zeichnend, daß P. hier die griech. Freiheitsschwärmer mit ihren eigenen Waffen schlägt. V. 12b enthält eine elegante Paronomasie[1]: die, welche auf ihre *ἐξουσία* stolz sind, laufen nur allzu leicht Gefahr, Sklaven ihrer Leidenschaft zu werden. So muß man dem *πάντα μοι ἔξεστιν* den festen Willensentschluß entgegensetzen: ich werde mich von keinem der Dinge, über die ich frei zu herrschen glaube, in die Gewalt bekommen lassen; unter allen Umständen will i ch Herr bleiben: *πάντα ὑμῶν* (3_{22}). Man beachte das durch die Stellung betonte *ἐγώ*. Es ist dieselbe sittliche Anschauung, die wir bei Gelegenheit von *ἥττημα* besprochen haben (s. z. 6_7). Es kann also auch in V. 12b keine Rede davon sein, daß P. den *πάντα μοι ἔξεστιν* seinerseits zwar zustimme, aber eine Regel für den rechten Freiheitsgebrauch geben wolle. Nein — da nun einmal viele Dinge, die man dort ohne Schaden für die wahre Freiheit genießen zu können meint, in Wahrheit in Unfreiheit verstricken, so sind eben diese Dinge nicht mehr Adiaphora; dazu gehört vor allem die *πορνεία*[2]. So wird denn auch hier das *πάντα* stark eingeschränkt; *τινός* ist natürlich neutrisch: *τινὸς πάντων*. Nun wendet sich

B. III, 1 V. 13. 14 offenbar zu einem Argument der Libertiner, mit dem sie die *πορνεία* als ein Adiaphoron, als etwas sittlich ganz Gleichgiltiges durch eine Analogie zu erhärten suchen. Daß sie gerade auf die Parallele des Essens verfallen, ist kynische Tradition[3]; sie mag ihnen aber dadurch besonders nahegelegt sein, daß die Versuchung zur *πορνεία* bei Gelegenheit eines Götzen-Opfermahles an sie heranzutreten pflegte (vgl. zu 10_8). Wenn unser Abschnitt mit 10_{1-22} in einem Zusammenhang stand, so war ja die Frage nach der *πορνεία* so zu sagen eine Unterfrage zu dem Problem der Teilnahme an jenen Mahlzeiten. **V. 13** »Die Speisen dem Bauch und der Bauch den Speisen!« Die gegnerische These lautete wohl zunächst nur: *τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ*! Der Satz ohne *ἐστίν* war wohl ursprünglich als eine spiritualistische Parole gemeint: die Speisen dem Bauch! ihm verfallen sie, ihm sind sie wesensverwandt, mögen sie mit ihm dahin fahren; die Seele berühren sie nicht

---

paenit. § 177 *ἁμαρτάνοντα μεταβαλεῖν πρὸς ἀνυπαίτιον ζωὴν φρονίμου καὶ τὸ συμφέρον εἰς ἅπαν οὐκ ἀγνοήσαντος*; de Jos. 143: *τὸ φρόνιμον, τὸ ἀνδρεῖον, τὸ εὐσεβὲς, τὸ ὅσιον, τὸ συμφέρον, τὸ ὠφέλιμον*; q. det. pot. 6 *τὰ πρακτέα κ. συνοίσαντα*; Abr. § 18 *πᾶν γὰρ τὸ σὺν θεῷ καλὸν κ. συμφέρον.* Vgl. Schmekel, mittlere Stoa p. 222.

1. Das Wort *ἐξουσιάζειν* Koh 7_{19}; 8_8; 10_4f.; I Mak 10_{72}, aber nicht passivisch und nicht gerade im Sinne von „vergewaltigen“.

2. Sehr schön beurteilt Chrys. die 2 Antithesen: *Καὶ τὸ δὴ θαυμαστὸν αὐτοῦ κ. παράδοξον, ὃ δὴ πολλαχοῦ ποιεῖν εἴωθεν εἰς τὸ ἐναντίον περιτρέπων τὸν λόγον, τοῦτο καὶ ἐνταῦθα κατασκευάζει, καὶ δείκνυσιν ὅτι τὸ ἐν ἐξουσίᾳ ποιεῖν οὐ μόνον οὐ συμφέρον ἀλλ' οὐδὲ ἐξουσίας ἐστίν, ἀλλὰ δουλείας.* Er bezieht das zweite Glied noch auf das *φαγεῖν*: *Κύριος εἶ τοῦ φαγεῖν, φησίν· οὐκοῦν μένε Κύριος ὤν, καὶ σκόπει μὴ γένῃ δοῦλος τούτου τ. πάθους. Ὁ μὲν γὰρ εἰς δέον αὐτῷ κεχρημένος, αὐτὸς αὐτοῦ κύριός ἐστιν· ὁ δὲ εἰς ἀμετρίαν ἐξιών, οὐκέτι κύριος, ἀλλὰ δοῦλος αὐτοῦ γίνεται τῆς ἀδηφαγίας ἐν αὐτῷ τυραννούσης. Εἶδες, πῶς τὸν νομίζοντα ἐξουσίαν ἔχειν ἔδειξεν ὑπὸ ἐξουσίαν ὄντα; Τοῦτο γὰρ ἔθος τῷ Παύλῳ ποιεῖν ὅπερ ἔφθην εἰπών, εἰς τὸ ἐναντίον περιτρέπειν τὰς ἀντιθέσεις, ὃ δὴ καὶ ἐνταῦθα πεποίηκε.*

3. Diog. Laërt. VI, 69 Diogenes *εἰώθει πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης. καὶ τοιούτους τινὰς ἠρώτα λόγους· Εἰ τὸ ἀριστᾶν μηδὲν εἴη ἄτοπον, οὐδ' ἐν ἀγορᾷ ἐστιν ἄτοπον . . χειρουργῶν τε* (Onanie) *ἐν τῷ μέσῳ συνεχές „Εἴθε ἦν“, ἔλεγε, „καὶ τὴν κοιλίαν παρατριψάμενοι τοῦ λιμοῦ παύσασθαι“.*

(Mk. Anton. IV, 3 auf S. 158). P. kann dem ganz zustimmen; sagt doch auch ein Herrenwort: *οὐκ εἰσπορεύεται εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν* (Mk 7 19)![1] Dieser Gedanke wird nun weiter ausgebaut durch den Gegensatz *ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν*; er hebt die „naturgemäße Wechselbestimmung" (Hnr.) hervor, die zwischen dem Objekt und dem Organ des niederen (sarkischen) Lebens besteht; sie sind auf einander angewiesen und gehören dem niederen „Stockwerk", der Sphäre des *ἔξω ἄνθρωπος* an; beide sind der *φθορά* preisgegeben (Kol 2 20; II Kor 4 16). So fügt denn P. (wohl von sich aus) hinzu: »Gott aber wird sowohl ihn als sie vernichten«, nämlich am Ende der Tage, bei der Parusie. *καταργεῖν* ist derselbe apokalyptische Ausdruck, der 2 6; 15 24f. mit Bezug auf die Vernichtung der „Weltherrscher" angewandt wird. Wie sie als Herrscher über „diesen Aion" außer Kraft und Wirkung gesetzt werden sollen, so auch das ganze Gebiet, über das sie herrschen; 15 50 wird es als „Fleisch und Blut" bezeichnet und vom Reiche Gottes ausgeschlossen; nach 15 51ff. soll das *φθαρτόν* durch die *ἀφθαρσία*, die *σάρξ* durch das *πνεῦμα* verschlungen werden[2]. Hat P. jenen Sätzen beigestimmt, so folgt nun der Gegensatz: es ist unstatthaft, aus ihnen per analogiam auf die *πορνεία* zu schließen: »der Leib aber gehört nicht der Unzucht, sondern dem Herrn, und der Herr dem Leibe«.

Die Antithese zum Vorigen ist nicht ganz konzinn; schon äußerlich nicht: das 1. Glied entspricht dem 2. Gliede dort, und durch die Hinzufügung von *ἀλλὰ τῷ κυρίῳ* geht die Symmetrie verloren. Aber auch der Gedanke korrespondiert nicht scharf, sondern enthält eine neue Wendung. Genau müßte der Analogieschluß lauten: die Unzucht berührt nur den Leib, nicht die Seele. Aber diesen Satz kann P. überhaupt nicht reproduzieren, da er ihn mißbilligt. Darum setzt er gleich mit der Negation und bei dem 2. Gliede ein. Indessen seine Formulierung ist nicht gerade glücklich, denn daß der Leib für die Unzucht da sei, wird wohl Niemand in Korinth behaupten. Der Mangel des Satzes ist, daß P. eine Parallele zu einem nur sekundär wichtigen Nebenglied bildet, und diese kann sich nur behaupten, indem sich der Dativ *τῇ πορνείᾳ* mit neuem Inhalt füllt: der Leib darf nicht der Unzucht hingegeben werden, darf sich nicht an sie verlieren, sondern er gehört dem Herrn. Auch die Fortsetzung „und der Herr dem Leibe" geht über den Gedanken hinaus: der erhöhte Herr steht mit dem Leibe in inniger Gemeinschaft. Das Schwierige und Unvollkommene des Ausdrucks besteht nun darin, daß dies Verhältnis zwischen *κύριος* und *σῶμα* hier einstweilen nur thesenartig behauptet und dann erst (V. 15–17) bewiesen wird. Ferner wird hier mit dem Begriff von *σῶμα* ein Spiel getrieben, auf das die Gegner kaum gefaßt sein werden. Sie wollen ja sagen, die *πορνεία* sei etwas rein Körperliches, Äußerliches. P. hätte ihre Meinung also eigentlich formulieren müssen: *ἡ πορνεία τῇ σαρκί*. Statt dessen schiebt er *σῶμα* unter und versteht dies in einem andern höheren Sinne, der erst V. 18 ganz klar wird. Es fehlt also streng genommen noch ein Gedanke, der etwa lauten müßte: *ἡ δὲ πορνεία οὐ τῇ σαρκὶ ἀλλὰ τῷ σώματι, τὸ δὲ σῶμα τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι*. P. hat diese Explikation weggelassen, weil er sich vielleicht garnicht bewußt war, daß er das Wort *σῶμα* hier in einem andern Sinne braucht, als die Gegner. In der Wahl dieses Wortes aber liegt schon das eigentliche Gegenargument. Was bedeutet ihm *σῶμα*? Jeder Leser der paulin. Briefe fühlt deutlich, was P. damit meint; es ist aber sehr schwer, dies scharf zu formulieren. Es gibt

1. Eine andere Betrachtungsweise 8 8; Röm 14 15ff.
2. Zu *καὶ ταύτην καὶ ταῦτα* vgl. I Mak 9 17; 7 46: *καὶ ἀνέστρεφον οὗτοι πρὸς τούτους* Blaß § 49, 3: Das im NT seltene *ἐκεῖνος* steht hier niemals im Gegensatz zu *οὗτος*; dagegen Herm. Mand. III, 5.

natürlich Stellen genug, an denen *σ.* ganz einfach die Körperlichkeit des Menschen schlechthin bezeichnet z. B. im Gegenteil zum menschlichen (53) oder zum göttlichen (Röm 813) *πνεῦμα*, aber auch den Körper schlechthin (Röm 419; 811), etwa als Inbegriff der Glieder (1212—25), als Gegenstand des Martyriums (133; Röm 74; Gal 617), oder der Askese (Kol 223; I Kor 927), auch in griechisch platonischem Sinne als Haus oder Hülle oder auch als Kerker des *ἔσω ἄνθρωπος* (II Kor 56. 8; 122f.). In all diesen Beziehungen ist nichts auffallendes; jeder Grieche wird das ohne Weiteres verstehen. Aber wenn P. Kol 122 von einem *σῶμα τῆς σαρκός*, dagegen Phl 321 von einem *σ. τ. δόξης* und I Kor 1540. 44 von *σώματα ἐπουράνια* und *πνευματικά* im Gegensatz zu *σ. ἐπίγεια, ψυχικά* redet, so bedeutet ihm *σ.* nicht die Körperlichkeit, den Körper als stoffliche Größe, sondern etwa die „Form“, die jeweils mit einem andern Inhalt (*σάρξ* oder himmlischer Lichtstoff, *πνεῦμα*) ausgefüllt gedacht wird. Aber die aristotelischen Kategorien von Form und Stoff (*ὕλη* und *μορφή* oder *εἶδος*) darf man hier nicht heranziehen, denn für P. ist *σῶμα* doch wieder mehr als etwa nur die räumliche Form oder die äußere Erscheinung, die mit einem beliebigen Inhalt ausgegossen werden könnte. Die richtige Nuance ergibt sich daraus, daß in V. 14 für *τὸ σῶμα* (*ἡμῶν*) einfach *ἡμᾶς* eintritt und daß Röm 121 *παραστῆσαι τ. σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν* das Wort *σ.* genau an die Stelle tritt, wo in griech. Parallelen[1] die ganze Persönlichkeit genannt ist. In der Tat ist unser Wort „Persönlichkeit“ sachlich ungefähr das, was P. meint, denn zweifellos will er 1540ff. mit *σῶμα* die auch in der Auferstehung erhaltene, über den Tod hinaus beharrende Individualität bezeichnen, und es ist echt griech. gedacht, daß diese in der „Gestalt“ zum Ausdruck kommt. Wenn nun P. dafür nicht *μορφή* sagt, so geschieht das wohl deshalb, weil ihm die Individualität etwas durchaus Reales, Unzerstörbares ist, eine Art „gegliederter Organismus für Betätigung einer geistigen Macht“ (Schmiedel, Holsten), der aber zu dieser Betätigung sowohl eine materielle (*σάρξ*) wie eine übermaterielle (*πνεῦμα, δόξα*) Grundlage haben kann. Für uns ist nun ein solcher Organismus abgetrennt von dem dazu gehörigen Stoff nicht zu denken. Bemerkenswert ist, daß P. hierfür den Ausdruck *ψυχή* vermeidet. Denn *ψ.* ist ihm, der vom AT herkommt, etwas mit der materiellen Körperlichkeit zu eng Verbundenes. Wir müssen uns bescheiden, den Begriff *σ.* bei P. ungefähr umschrieben zu haben, ohne daß wir ihn voll mitdenken könnten. Auch fehlt es, ebenso wie bei *ψυχικός* (S. 69f.) an Analogieen im Sprachgebrauch der Griechen[2]. Der Immaterialität des *σῶμα* entspricht es nun, daß P. ihn nicht im Tode zu Grunde gehend denkt, sondern

V. 14 seine Auferstehung behauptet. Wenn es gleichgiltig ist, welcherlei Speisen man der *κοιλία* zuführt, weil ja doch beide vergehen — so ist es nicht gleichgiltig, ob man den »Leib der Unzucht« preisgibt, da er über den Tod hinaus bestehen wird. In *καί — καί* liegt nicht eine logische Schlußfolgerung angedeutet (hat er den Herrn auferweckt, so wird er auch uns auferwecken), sondern es wird (entsprechend V. 13b) schon als zweifellos vorausgesetzt, daß beides neben einander gleich wahr ist. Der Herr lebt weiter und auch wir werden weiter leben, beide bleiben also auch weiterhin auf einander angewiesen, und es wäre eine heillose Störung dieses Verhältnisses, wenn der Leib hienieden der *πορνεία* anheimgefallen wäre. Er wird also durch die

---

1. Philo vit. cont. M p. 481 *ἀνατεθεικότων τὸν ἴδιον βίον καὶ ἑαυτοὺς ἐπιστήμῃ κ. θεωρίᾳ*; quis rev. div. her. § 108: *οὗτοι ταῦτα τὰ τρία ἀνατεθείκασι θεῷ, ψυχήν, αἴσθησιν, λόγον*; de decal. § 108: *ὅλον ἀνέθεσαν τὸν οἰκεῖον βίον θεραπείᾳ θεοῦ.*

2. Ich habe nur beim Poimandres eine Analogie gefunden: neben dem *σῶμα* im gewöhnlichen Sinne, dessen Merkmal die 3 Dimensionen (*τὸ τριχῇ διάστατον*) sind (Reitz. p. 344, 13), vgl. Philo op. m. § 36, gibt es das *σῶμα ἀθάνατον* (342, 15); der Unterschied 345, 1ff.: *τὸ αἰσθητὸν τῆς φύσεως σῶμα πόρρωθέν ἐστι* < *τοῦ ἐκ* > *τῆς οὐσιώδους γενέσεως· τὸ μὲν γάρ ἐστι διάλυτον, τὸ δὲ ἀδιάλυτον, καὶ τὸ μὲν θνητόν, τὸ δὲ ἀθάνατον*; vgl. den Exkurs am Ende des Bandes.

Unzucht nicht nur »dem Herrn« dauernd entfremdet (V. 15f.), sondern es bleibt auch ein Makel an ihm bestehen, da die Unzucht eine Versündigung an dem Leibe ist (V. 18). So schwingen hier Gedanken unausgesprochen mit, die erst nachher ausgeführt werden. Zwingend ist der Satz nur, wenn wir ἡμᾶς ohne weiteres mit τὸ σῶμα ἡμῶν vertauschen dürfen. »Durch seine Macht« fügt der Ap. voll abschließend hinzu (vgl. II Kor 13 4; Mk 12 24; auch Röm 6 4 διὰ τ. δόξης), um fühlen zu lassen, daß dies freilich kein natürlicher Entwicklungsprozeß ist, sondern ein Wunder. Aber wer durch solche wunderbare Tat Gottes des höheren Zukunftslebens teilhaftig zu werden hofft, soll um so ernster den Kern seines Wesens hüten, der in jenen Aeon hinüber zu leben berufen ist.

Der Wechsel zwischen τὸ σῶμα (ἡμῶν) und ἡμᾶς ist doch eine notwendige Korrektur, denn streng genommen kann P. (trotz Röm 8 11) nicht sagen, daß das σῶμα auferweckt wird, da er 15 35. 38. 51f. lehrt, daß den Auferweckten ein neues σῶμα „gegeben" oder daß sie damit „bekleidet" werden sollen. Es tritt hier die Schwierigkeit hervor, daß im σῶμα in gewisser Weise die beharrende Individualität zum Ausdruck kommt, und daß es dann doch wieder nur die jeweils verschiedene Erscheinungsform des Individuums ist. Um so klarer erhellt aus dem Wechsel mit ἡμᾶς, daß P. in V. 13c in Wahrheit „die individuelle Persönlichkeit" meinte. — Schwierig ist auch ἐξεγερεῖ insofern, als es (anders als das ζωοποιήσει Röm 8 11) voraussetzt, daß „wir" vorher sterben und begraben werden. Nun nimmt aber doch P. an (15 52; I Th 4 15), daß „wir" Überlebenden, ohne durch Tod und Begräbnis hindurch zu müssen, bloß eine Verwandlung erfahren werden. Diese Abweichung erklärt sich wohl so, daß P. hier mehr „dogmatisch" redet, im Stil jüdischer Apokalyptik, ohne die besondere Lage seiner Generation zu berücksichtigen; dazu kommt der Parallelismus mit ἤγειρεν[1].

B. III, 2 Nachdem P. jenen leichtfertigen Satz der Gnostiker zurückgewiesen hat, bringt er jetzt das entscheidende Argument gegen die πορνεία vom Standpunkt des Christen aus (V. 15—17). Er polemisiert also gegen Christen, die es wagen, die πορνεία als für Christen möglich anzusehen. **V. 15** »Wißt ihr nicht«, so erinnert P. (wie 6 2f.) an einen christlichen Grundgedanken, »daß euere Leiber Glieder Christi sind«? Es ist derselbe Gedanke und derselbe Wechsel zwischen σώματα und ὑμεῖς wie 12 27: ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. Die ganze Vorstellung wird dort erklärt werden; s. auch z. V. 17. Zurück tritt hier die Auferstehungs-Hoffnung, dagegen haben wir hier die nachträgliche Erklärung von τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ; jetzt sehen wir auch, wie der Dativ dort die Zugehörigkeit bedeutet und zwar eine ausschließliche: τὸ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ. Die Undenkbarkeit einer Hingabe der Persönlichkeit an die Unzucht wird nun durch die Frage klargemacht: »Soll ich nun die „Glieder Christi" nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? Unmöglich!« Das schwierige ἄρας wird von einigen (Hnr. Schm.) in logischem Sinne (als Gegensatz zu θείς) erklärt: indem ich ihre Eigenschaft

1. Das Dogmatische der Aussage kommt stärker heraus bei der LA von AD PQ 37 ἐξεγείρει, die Schm. in den Text gesetzt hat; der Parallelismus ist pedantisch durchgeführt von B 67** (Origen. vgl. TU XVII, 4 S. 62f.), die ἐξήγειρεν lesen. Dies ist aber gleichzeitig eine theol. Umdeutung auf die bereits erfolgte geistige oder geistliche Auferweckung in der Taufe, die, durch Röm 6 4 nahegelegt, in den (doch wohl deuteropaulinischen) Aussagen Kol 2 12; Eph 2 1. 5f. gelehrt, aber II Tim 2 18 schon wieder verworfen wird.

als Glieder Christi damit aufhebe, austilge. Aber abgesehen davon, daß der Aor. dieser Deutung nicht günstig ist, fehlt es mir wenigstens an Belegen für diesen Gebrauch[1], und der Gedanke ist doch recht künstlich. Dagegen ist *ἄρας* z. B. durch Lk 5_{52} *ἄρας ἐφ᾽ ὃ κατέκειτο* (vgl. Lucian Philops. 11 *ἀράμενος τ. σκίμποδα ἐφ᾽ οὗ ἐκεκόμιστο*) als eine jener lässig pleonastischen Wendungen der Vulgärsprache belegt (vgl. *λαβών* Mt 13_{31}; 14_{19}; *ἀναστάς* Lk 15_{18}; *πορευθείς* Mt 25_{16}), die nicht gerade als Hebraismen (Dalman, Worte Jesu 16 ff.) angesprochen zu werden brauchen. Hier freilich wirkt es fast unedel, wenn P. sagt: soll ich die Glieder Christi (zum unsittlichen Gebrauch) nehmen und . . .

Darum ist die LA von P 47** 57 67** 73 74 115** al *ἄρα* vielleicht doch nicht Konjektur, sondern ursprünglich? Statt *πόρνης μέλη* haben DG vg Ir^{int} Or^{int} Tert Cyp Lcif *μέλη πόρνης*. Ist *μέλη* zu streichen? Oder liegt etwa (bei der LA *ἄρα*) ein ursprüngliches *ποιήσωμεν* zu Grunde? Also *ΠΟΙΗΣΩΜΕΝΠΟΡΝΗΣ*? vgl. Didym. Damit wäre die Inkonzinnität vermieden, daß, obwohl P. in der 1. Pers. Sing. redet, also nur e i n *σῶμα*, nur e i n *μέλος* in Betracht kommen kann, doch von *μέλη* redet. *ἡμῶν* ℵA kann gegen das reichbezeugte *ὑμῶν* schon als Conform. zu *ἡμᾶς* und *ποιήσω* nicht aufkommen.

Das fast blasphemische Oxymoron *μέλη Χριστοῦ πόρνης* (*μέλη*) wird mit dem entrüsteten *μὴ γένοιτο* zurückgewiesen, das in den Korintherbriefen nur hier, um so öfter in Röm. und Gal. vorkommt, eine häufige dialogische Wendung in der Diatribe[2]. Inwiefern durch die *πορνεία* der Leib zu *μέλη* oder zu einem Besitz der Dirne wird, sagt **V. 16:** »Oder wißt ihr nicht« (s. z. 6_2) es handelt sich hier nicht um eine allgemeine menschliche Beobachtung, sondern um eine aus der Schrift gewonnene Betrachtungsweise des geschlechtlichen Verkehrs — »daß, wer sich an die Dirne hängt, (mit ihr) zu einem Leibe wird?« *πόθεν δῆλον;* (Chrys.). »Denn „es werden" — heißt es — die zwei zu einem Fleische werden.« Er wird (nämlich mit ihr) »ein Leib«, sagt P. in Verfolg der früher gewählten Ausdrücke, aber das Schriftwort bietet ihm *εἰς σάρκα μίαν* (לְבָשָׂר אֶחָד). Wenn also der Beweis zwingend sein soll, muß P. hier *σάρξ* im Wesentlichen = *σῶμα* gefaßt haben; d. h. P. muß hier sowohl von der rein stofflichen wie von der ihm sonst geläufigen ethischen Auffassung von *σάρξ* abgesehen haben. Das war hier um so möglicher, als die Genesis-Stelle *σάρξ μία* offenbar in dem Sinne meint: ein I n d i v i d u u m, ohne daß dabei die körperliche Verschmelzung so stark betont wäre. Also die Gleichung *σῶμα* = *σάρξ* (die auch II Kor 4_{10}f. vorkommt; Schmiedel) ist wegen *σάρξ* schon möglich. Schwieriger ist sie wegen *σῶμα*, das ja im Vorhergehenden gerade die Persönlichkeit, abgesehen von ihrer sinnlich-stofflichen Seite, bezeichnet. Wenn nun die Vereinigung mit der Dirne

---

1. Auf Epiktet kann man sich nicht berufen (Hnr.): I 1, 7, 5 *τἀληθῆ τιθέναι, τὰ ψευδῆ αἴρειν* ist doch sehr anders; II 1, 31 *ἐκεῖνα δὲ τὰ περιόδια . . ἄρας πού ποτε ἀπαλείψεις* handelt es sich um schriftstellerische Versuche des Schülers, die er kassieren soll, und die andern Stellen haben nicht den logischen Sinn, der wohl eher durch *ἀναιρεῖν* ausgedrückt wird. Dagegen ist gerade das Part. *ἄρας* II 19, 16: *οὐκ ἄρας ξύλον ἐνσείσεις αὐτῷ*; in dem bequemen, oben erörterten, Sinn gebraucht.

2. Epikt. I 1, 13; 2_{35}; 5_{10}; 8_{15} u. s. w. Chrys.: *οὐδὲν φρικωδέστερον τῆς λέξεως ταύτης.*

die Wirkung haben soll, daß die beiden *σώματα* zu einem *σῶμα* verschmelzen, so hat P. hierbei gerade nicht an den eigentlichen Geschlechtsakt gedacht, sondern daran, daß der *πορνεύων* mit der *πόρνη* nicht bloß körperlich, sondern auch persönlich eins wird, indem er seinen Willen in ihren Dienst stellt und sich gewissermaßen an sie verliert. Freilich ist dies sozusagen die unsichtbare Seite des Prozesses, die nur Gott offenbar ist. Er und der tieferblickende Pneumatiker sehen in dem Akt der Hingabe eine Verschmelzung auch der geistigen Persönlichkeiten. Insofern ist der Gedanke doch tief und ernst gedacht, und Holstens Vorwurf gegen den überlieferten Text, daß er eine „rohe und unwahre Verzerrung der geistvollen und wahren paulinischen Anschauung" (wonach die *σώματα* der Christen Glieder Christi seien) darstelle, ist doch wohl kaum berechtigt. Allerdings ist die Übertragung des Bildes von dem religiösen überirdischen Verhältnis auf das sexuelle sehr kühn und jedenfalls nicht vorsichtig. Denn die Korr. konnten gerade aus dem Schriftwort gegen P. argumentieren, das ja den Verkehr lediglich als einen „fleischlichen" bezeichnet (Holst.). Und die Argumentation des P. läßt sich auch gegen den ehelichen Verkehr wenden (Schmiedel). Man mag also den Ausdruck des P. nicht gerade glücklich finden; aber seine Absicht ist klar und schön. Er will aufs stärkste betonen, daß die Unzucht etwas nicht bloß körperliches ist, sondern eine Hingabe der Persönlichkeit an eine andere, in diesem Fall eine minderwertige, unreine. Und dies verträgt sich nicht damit, daß der Christ all sein Fühlen und Wollen auf Christus richten, nur von ihm sich beherrschen, ihm ganz und gar angehören soll. Dies völlige Aufgehen, dies Verschmolzensein mit ihm wird darum zum Schluß **V. 17** noch einmal kräftig hervorgehoben: »wer aber dem Herrn anhängt, ist (mit ihm) ein – Geist«. „Da P. mit dem Ausdruck *σῶμα* V. 16 in eine niedrigere Sphäre herabgestiegen war, bezeichnet er mit einer großartigen und überraschenden Wendung die Einheit mit Christus, den Geist (vgl. II Kor 3 17) bildlos nach ihrem tiefsten Wesen als Einheit des Geistes" (Schmiedel). Wie nahe diese Wendung dem P. liegt, mag man aus 12 12. 13 ersehen; s. z. St. Hiermit hat P. noch einmal in monumentaler Weise ausgesprochen, wie derjenige, der ein Angehöriger (*δοῦλος*) *κυρίου* nicht nur ist, sondern mit Entschiedenheit auch sein will, – das wollen doch auch die freigeistigen Wortführer in Korinth! –, so innig und ausschließlich mit ihm verschmolzen ist, daß er unmöglich sich der *πόρνη* mehr hingeben kann.

Die Metapher *κολλᾶσθαι* (דָּבַק) ist dem LXX-Leser bereits in dem doppelten Sinne geläufig, der auch hier vorliegt, in dem geschlechtlichen aus Gen 2 24 (vgl. JSir 19 2 *ὁ κολλώμενος πόρναις*), aber auch in dem religiösen, z. B. Dtn 6 13; 10 20: *Κύριον τ. θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις* (*προσκυνήσεις*: A) *κ. πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ*. Ps 72 (73) 28: *ἐμοὶ δὲ τὸ προσκολλᾶσθαι θεῷ ἀγαθόν ἐστιν* [1]. – Der Artikel vor *πόρνης*, weil ein einzelner Fall in Betracht kommt. – Bengel: Syllepsis i. e. meretrix et is qui ei adhaeret, V. 17 eadem syllepsis. *ἓν πνεῦμα*: tam arcte quam conjuges sunt unum corpus. Experire! – *φησίν* ist oft bei Epiktet (I 4, 28; 9, 23; II 2, 9 u. ö.) Zitationsformel; sein Subjekt ergibt sich meist aus dem Zusammen-

---

1. Aristeas, Epiktet, Mk. Anton. bieten keinen Beleg. Die von Hnr. I, 181 gegebenen griech. Parallelen sind nicht ähnlich.

hang. Bei Philo ist es unzählige Male Formel für Schriftzitate (so z. B. conf. ling. § 33: „εἶπε“ γάρ φησι „κύριος ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον u. s. w.“). Wie es hier durchaus pedantisch wäre, immer Moses oder gar Gott oder ἡ γραφή zu ergänzen, so auch bei P. (vgl. II Kor 6 2 λέγει γάρ; Gal 3 16: οὐ λέγει; II Kor 10 10 von dem Gerede in Korinth φησίν: »heißt es«; I Kor 15 27). Es ist die ganz abgeschliffene Zitationsformel, bei der der Zitierende eben garkein Subjekt mehr empfindet. — „Das hebräisch fehlende οἱ δύο der Sept. ist nach Trg. Jonathan (תַּרְוַיְהוֹן) auch synagogale Exegese“ (Merx zu Mt 19 1 ff. p. 273). Ob dieser Zusatz zu Gunsten der Monogamie eingeführt ist (Hnr. nach Ewald, Altert. 260 f.)? — V. 16 fehlt das ἢ in D^gr E^gr KL al^50 philox Mcion Dial Ps-Ath Tert^pud, während FG Meth in V. 15 ἢ vor οὐκ οἴδατε setzen.

B. III, 3 Erneute Warnung vor der Unzucht V. 18—20 vgl. 10 14. Nur an diesen beiden Stellen mahnt P. zur »Flucht vor« der Sünde; das hat nur Sinn als eine Mahnung, sich der Ansteckung durch Verkehr mit heidnischen Kreisen und ihren Sitten zu entziehen, liegt also ganz in der Richtung jenes μὴ συναναμίγνεσθαι 5 9, das P. in seinem 1. Briefe gefordert hatte. Beide Stellen würden sich also eignen, in jenem Briefe zu stehen. »Jede Sünde, die ein Mensch tut, bleibt außerhalb seines Leibes, wer aber Unzucht treibt, treibt Sünde am eignen Leib« (Wzs.). Gegen diesen Satz hat sich mannigfache Kritik erhoben. Nicht nur der Selbstmord, von dem übrigens P. niemals spricht, sondern auch Völlerei bleiben nicht außerhalb des Leibes; stets ist der Leib das Organ auch bei diesen Sünden, und sie wirken auch auf ihn zurück, indem sie ihn schädigen, schänden, zerstören. Es liegt also jedenfalls eine nicht zwingende Übertreibung vor, wenigstens wenn man σ. als Körper faßt. Aber wenn P. den Leib in unsrem Sinne meinte, so wäre ja, was er behauptet, gerade zu falsch oder gedankenlos. So kann er auch hier nur die den Körper als Organ benutzende Persönlichkeit meinen, was freilich mißverständlich genug ausgedrückt wäre. Es liegt hier der stoische Gedanke zu Grunde, daß durch die Unzucht die Persönlichkeit des πορνεύων selber geschädigt werde[1]. In ähnlicher Weise sagt P., daß durch die (widernatürliche) Unzucht, die πάθη ἀτιμίας Röm 1 26, die Leiber geschändet werden (ἀτιμάζεσθαι 1 24), und umgekehrt fordert er I Th 4 4 im Gegensatz zur πορνεία, daß jeder sein Weib besitzen solle ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ (vgl. I Pt 3 7). Die Unzucht ist ἀσχημοσύνη (Röm 1 27; Musonius: συμπλοκὰς ἀσχήμονας). In diesen Aussagen kommt eine charakteristische Empfindungsweise zum Ausdruck: durch die Unzucht wird in ganz besonderer Weise die Ehre, der Adel, die Würde der Persönlichkeit, die sich im σῶμα spiegelt, beeinträchtigt. Wir empfinden das als etwas Griechisches; wenn P. in seiner Weise so fühlt, so zeigt er sich hier als ein Grieche; bemerkenswert ist, daß nicht der (jüdische) Begriff der Unreinheit oder Befleckung benutzt wird[2]. Dagegen scheint das

1. Musonius (ed. Hense p. 65): „νὴ Δία“, φησίν, „ἀλλ' οὐχ ὥσπερ ὁ μοιχεύων ἀδικεῖ τὸν ἄνδρα τῆς διεφθαρμένης γυναικός, οὐχ οὕτως καὶ ὁ τῇ ἑταίρᾳ συνὼν ἀδικεῖ τινα ἢ μὴ τὸν Δία τῇ μὴ ἐχούσῃ ἄνδρα· οὐδὲ γὰρ ἐλπίδα παίδων οὐδενὸς διαφθείρει οὗτος“. ἐγὼ δ' ἐπέχω μὲν λέγειν, ὡς πᾶς ὅστις ἁμαρτάνει καὶ ἀδικεῖ εὐθύς (gleichzeitig), εἰ μὲν καὶ μηδένα τῶν πέλας, ἀλλ' αὑτόν γε πάντως χείρονα ἀποφαίνων καὶ ἀτιμότερον· ὁ γὰρ ἁμαρτάνων, παρ' ὅσον ἁμαρτάνει, χείρων κ. ἀτιμότερος. ἵνα οὖν ἐῶ τὴν ἀδικίαν, ἀλλ' ἀκολασίαν γε πᾶσα ἀνάγκη πάντως προσεῖναι τῷ ἡττωμένῳ αἰσχρᾶς ἡδονῆς καὶ χαίροντι τῷ μολύνεσθαι, ὥσπερ αἱ ὕες.

2. Chrys. Τί οὖν; ὁ ἀνδροφόνος, φησίν, οὐχὶ τὴν χεῖρα μολύνει; τί δὲ ὁ πλεο-

ἁμαρτάνειν εἰς eher auf eine persönliche Verschuldung gegen die eigene Persönlichkeit hinzuweisen, die auch nach der Tat fortdauert; denn es heißt ja: jede (*ὃ ἐὰν* für *ὃ ἄν* vgl. Blaß § 65, 7) Verfehlung, die ein Mensch begangen hat, bleibt außerhalb des Leibes; der *ἀδικήσας* hat andere geschädigt, der *πορνεύσας* hat eine Sünde begangen gegen den eignen Leib, der eben kein indifferentes und rein materielles Lebewesen ist, sondern ein Heiligtum: **V. 19** Wie 3 16 die ganze Gemeinde, so ist hier jeder einzelne Christ als Tempel Gottes oder seines Geistes betrachtet. Merkwürdig ist *ἐν ὑμῖν*, das neben dem Bilde des Tempels fast pleonastisch wirkt; P. scheint davor zurück zu scheuen, den Geist in eine allzu direkte Beziehung zum Leibe zu setzen (vgl. Röm 8 11 *τὰ θνητὰ σώματα διὰ τ. ἐνοικ. αὐτοῦ πν. ἐν ὑμῖν*). Ganz unmöglich wäre es ja für ihn zu sagen, daß das *πνεῦμα ἐν τῇ σαρκί* wohne; aber selbst das *ἐνοικεῖν ἐν τῷ σώματι* bringt er nicht über die Lippen, da doch dem Worte *σῶμα* immer noch die Bedeutung des Körperlichen anhaftet; so wählt er den etwas umständlichen Ausdruck[1]. »Heilig« nennt P. den Geist, der in den Christen ist, und fügt noch hinzu »den ihr von Gott her (empfangen) habt«, um recht stark sowohl die übersinnliche Herkunft dieses Gastes zu bezeichnen und damit das Verantwortlichkeitsgefühl der so Begnadeten zu schärfen. Wenn er dann im Schlußwort (V. 19c. 20)

νέκτης καὶ ὁ ἅρπαξ; Παντί που δῆλον· ἀλλ᾽ ἐπειδή εἰπεῖν οὐκ ἐνῆν τοῦ πόρνου οὐδὲν χεῖρον (!), *ἑτέρως αὐτὸ ηὔξησε* (hat er auf andere Weise dieselbe Steigerung ausgedrückt) *λέγων, ὅτι ἐπὶ τῆς πορνείας ὁλόκληρον* (dies steht aber gerade nicht da!) *τὸ σῶμα γίνεται μιαρόν. Ὥσπερ γὰρ εἰς λέβητα* (Kessel) *ἀκαθαρσίας ἐμπίπτον καὶ τῷ μολυσμῷ βαπτόμενον, οὕτω φύρεται. Τοῦτο δὲ καὶ ἡμῖν ἔθος. Ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πλεονεξίας καὶ ἁρπαγῆς οὐκ ἄν τις σπουδάσειεν ἐπὶ βαλανεῖον ἐλθεῖν, ἀλλ᾽ ἀδιαφόρως ἐπὶ τὴν οἰκίαν ἄνεισιν· ἀπὸ δὲ μίξεως πόρνης, καθάπερ ὅλος γενόμενος ἀκάθαρτος, ἐπὶ τὸ λούσασθαι ἔρχεται· οὕτως ἔχει τινὰ τὸ συνειδὸς ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ταύτης ὑπόληψιν αἰσχροτέραν.*

1. Das Bild von der Seele als dem Hause Gottes ungemein häufig bei Philo de somn. I, § 149: *σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον ἐνδιαίτημα κάλλιστον· ἴσως γάρ, ἴσως, ὃν ὁ κόσμος ἅπας καὶ σὺ οἰκοδεσπότην σχήσεις ἐπιμελούμενον τῆς ἰδίας οἰκίας, ὡς εὐαρκεστάτη καὶ ἀπήμων εἰσαεὶ διαφυλάττοιτο*; sobr. § 62 f.: *τίς γὰρ οἶκος παρὰ γενέσει δύναιτ᾽ ἂν ἀξιοπρεπέστερος εὑρεθῆναι θεῷ πλὴν ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης . . . κατοικεῖν δὲ ἐν οἴκῳ λέγεται ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἐν τόπῳ . . ἀλλ᾽ ὡς πρόνοιαν κ. ἐπιμέλειαν ἐκείνου τοῦ χωρίου διαφερόντως ποιούμενος* u. s. w.; cherub. § 98: *ἐπειδὴ τοίνυν ἀοράτως τόδε τῆς ψυχῆς χωρίον εἰσδύεται, παρασκευάζωμεν τ. τόπον ἐκεῖνον ὡς ἔνεστι κάλλιστον, ἀξιόχρεων ἐνδιαίτημα θεοῦ γενησόμενον· εἰ δὲ μή, λήσεται μεταναστὰς εἰς ἕτερον οἶκον, ὃς ἂν ἄμεινον αὐτῷ δοκῇ δεδημιουργῆσθαι.* § 98 wenn wir für ird. Könige unsre Häuser schmücken, *τῷ βασιλέων βασιλεῖ καὶ τῶν συμπάντων ἡγεμόνι θεῷ δι᾽ ἡμερότητα κ. φιλανθρωπίαν ἀξιώσαντι τὸ γενητὸν ἐπισκέψεως καὶ ἀπ᾽ οὐρανοῦ περάτων μέχρι γῆς ἐσχάτων ἐπ᾽ εὐεργεσίᾳ τ. γένους ἡμῶν κατελθόντι ποδαπὸν οἶκον ἄρα χρὴ κατασκευάζεσθαι*; u. s. w. § 106: *τοιούτου κατασκευασθέντος οἴκου παρὰ τῷ θνητῷ γένει, χρηστῶν ἐλπίδων τἀπίγεια πάντα ἀναπλησθήσεται κάθοδον δυνάμεων θεοῦ προσδοκήσαντα*; vgl. Windisch p. 11. Eine Analogie ist der stoische Gedanke von dem *δαίμων ἑκάστου*, den Gott jedem Menschen als *ἐπίτροπος* beigesellt hat; von ihm heißt es Epikt. I 14, 14 f.: *ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶν καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν. τούτῳ τῷ θεῷ ἔδει καὶ ὑμᾶς ὀμνύειν ὅρκον οἷον οἱ στρατιῶται τῷ Καίσαρι* u. II 8, 11 f. *σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ· ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου. τί οὖν ἀγνοεῖς σου τὴν εὐγένειαν; τί οὐκ οἶδας, πόθεν ἐλήλυθας . . οὐκ οἶδας ὅτι θεὸν τρέφεις, θεὸν γυμνάζεις; θεὸν περιφέρεις, τάλας, καὶ ἀγνοεῖς*; vgl. auch Mk. Anton. III, 6. Der Unterschied ist, daß der Stoiker dabei an die angeborene göttliche Vernunft denkt, den unsichtbaren göttlichen Adel, dessen der Mensch nur zu leicht vergißt; bei Philo aber ist das Einwohnen Gottes das Ergebnis bewußter mystischer Hingabe und Einigung, bei P. das Ergebnis besonderer Begnadigung durch die Verleihung des Geistes.

fortfährt: »und daß ihr nicht (mehr) euch selbst angehört« (vgl. II Kor 5 15; Röm 7 4), so lenkt er damit zu V. 13 τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ zurück. Denn der κύριος ist der, dem sie nunmehr angehören. Gewiß — sie sind „frei", wie die Gnostiker sagen, und πάντα ἔξεστιν, aber diese neue Freiheit ist in Wahrheit ein neues Abhängigkeits-Verhältnis, sie bleiben δοῦλοι Χριστοῦ (7 22). Und gerade wie an dieser Stelle P. fortfährt τιμῆς ἠγοράσθητε (7 23), so auch hier: **V. 20** »Denn ihr seid um einen Preis erkauft; so verherrlicht denn Gott an eurem Leibe«. Nach dieser Fortsetzung sollte man allerdings annehmen, daß als Gegensatz zu οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν und als Dativ zu ἠγοράσθητε nicht Christus, sondern Gott gedacht wäre. Das würde natürlich auch sachlich passen (vgl. Off 5 9; II Pt 2 13), aber es ist kein bei P. gewöhnlicher Gedanke, daß die Christen durch den Tod Christi zu Gottes Eigentum geworden sind, während andrerseits das Χριστοῦ εἶναι recht eigentlich als das neue Verhältnis erscheint, das durch den Tod Christi und die Verleihung des Geistes entstanden ist[1]. Der Übergang von Christus auf Gott in V. 20a und b erklärt sich leicht, wenn man fühlt, wie V. 19ab und 20b als beherrschende Hauptgedanken den Nebengedanken V. 19c und 20a umklammern. Auf alle Fälle greift V. 20b auf V. 19ab zurück, und das καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν· ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς ist ein vorübergehender — etwa gar ein eingeschobener oder nachträglich hinzugefügter, auf 7 22f. präludierender? — Gedankenblitz.

Weil der Gedanke nur so hingeworfen ist, erscheint es doppelt aussichtslos zu fragen, wie denn der Vorgang des Kaufens näher gedacht sei. Wer war der frühere Besitzer? Die Dämonen? Oder der Satan? Oder sind sie nur losgekauft aus dem noch drohenden Todes-Verhängnis? Aus der Schuldhaft, die schon begonnen hat oder noch bevorsteht? Und inwiefern konnte der Preis, der gezahlt ist (der Tod Christi ist doch wohl gemeint), ein zureichendes Zahlungsmittel sein? Auf all diese Fragen gibt es keine Antwort, weil der Gedanke — wenigstens in diesem Augenblick — nicht in all seine Konsequenzen durchgedacht ist. Zweifellos liegt der Akzent mehr auf dem positiven: ihr gehört einem neuen Herrn an und auf der gefühlsmäßigen Vergegenwärtigung des Preises, der gezahlt ist, als auf der juristischen Durchdenkung. Das Ansprechende dieser Vorstellungen ist nun neuerdings sehr lebendig klar gemacht durch Deißmann (L. v. O.², p. 240 ff.), der die antike Sitte der Sklaven-Loskaufung zur Erklärung herangezogen und durch delphische Freilassungs-Urkunden erläutert hat. Der Gedanke ist, daß der Gott den Sklaven seinem früheren Herrn abkauft ἐπ' ἐλευθερίᾳ. Hierbei ist τιμῆς (meist mit genauer Preisangabe, aber auch absolut Tebtunis Pap. 5, 185. 194) stereotype Formel. Der Sklave ist also nunmehr Eigentum des Gottes oder auch ein „Freigelassener des Gottes" (Deißmann p. 245 Anm. 6) wie P. I Kor 7 22 sagt. Von hier aus ist die Wendung des P. dem griechischen Leser ohne Weiteres verständlich, auch wenn die näheren Umstände des Kaufs nicht deutlich gedacht sind.

Jedenfalls sollte man hinter diesem mittleren Gedanken (wie 7 23) etwa die Fassung erwarten: so habt ihr also keine schrankenlose ἐξουσία mehr über euch, sondern seid von eurem κύριος abhängig und ihm Rechenschaft schuldig. Dagegen klingt in dem Imperativ δοξάσατε der Gedanke von V. 19 nach: wenn der Leib Gottes Tempel ist, dann habt ihr demnach (οὖν) keine dringendere Aufgabe (δή neben dem Imperativ wirkt in der Tat „dringlich";

1. Vgl. Röm 7 4; 8 9; 9 3; 14 7f.; I Kor 3 23!; 7 22f. u. s. w.

Hnr. vgl. Apg 13 2 Blaß § 78, 5), als Gott zu verherrlichen, nicht mit Worten (Röm 15 6), auch nicht bloß mit der Gesinnung (Röm 1 21), sondern mit Taten (wie es in andrer Weise II Kor 9 13 fordert), deren Gebiet durch *ἐν τ. σώματι ὑμῶν* angegeben wird. *Ἐν* ist hier gewiß nicht instrumental — das wäre zu abstrakt —; zu sehr am Bilde des Tempels klebt die Übersetzung „in"; besser ist schon die Übersetzung „an", wodurch der Leib als der Gegenstand bezeichnet wäre, aber ganz wird man die Nuance erst treffen, wenn man *ἐν* wie an vielen andern paulinischen Stellen (Röm 8 3; Kol 1 16) repräsentativ faßt: was an dem Leibe geschieht, geschieht Gott. Wie derjenige, der einen Menschen *ἀθετεῖ*, in Wahrheit Gott mißachtet *τὸν διδόντα τὸ πνεῦμα τ. ἅγιον εἰς ὑμᾶς* (I Th 4 8), so wird Gott verherrlicht, wenn man dem vom Geiste bewohnten Leibe seine *δόξα* oder, wie P. auch sagen könnte, seine *τιμή* (I Th 4 4; Röm 1 24) gibt, oder — was nach I Th 4 4 fast dasselbe ist, wenn man ihn „heiligt", d. h. als Wohnstätte des heiligen Geistes mit religiöser Scheu „heilig hält". Wie dies geschehen soll, beantwortet Röm 12 1 dahin, daß man den Leib Gott als Opfer darbringen soll und Röm 13 14 mit dem abgewogenen Ausdruck: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν ποιεῖσθε μὴ εἰς ἐπιθυμίας*.

Daß in V. 19 für *σῶμα* vielfach der Plural eingesetzt wird A²L 17 28 37 46 67 cop philox arm (oder auch bei Ambrst vg m Amb *μέλη*), ist nicht zu verwundern, aber nicht nachzuahmen; ebenso die Einschiebung von *θεοῦ* hinter *ναός* (37 Or). Die wechselnde Stellung von *ἁγίου*, meist vor *πνεύματος*, gelegentlich aber auch (B 120 f m) dahinter, könnte Zweifel an der Echtheit erregen; unecht ist *τοῦ* (א° P 121) vor *θεοῦ*. Merkwürdig ist die Überlieferung von V. 20. *δή*, in א 17 Or^cat Did Thdrt fehlend, scheint als erklärende Alternativ-Lesart *ἄρα* neben sich gehabt zu haben, so liest Chrys 10^266 180 ex Mosc¹ et cdd² Fld beides neben einander *δὴ ἄρα*. Aber dies *ἄρα τόν* ist dann auch mißverstanden worden zu *ἄρατε*; die Latt f g m^57 103 vg Tert^pud 16 Cyp Lcif Ambrst haben glorificate (clarificate) et portate (tollite) deum (m Tert Cyp dominum; Tert^res carn 10 cum monet tollere et magnificare deum); tollere = rühmen, verherrlichen. Chrys 10^180 hat *δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν τουτέστι ἄρατε τ. θ.* (vgl. hom. IV in I Tim.); die LA *ἄρα(τε)* muß also sehr alt sein, aber natürlich verdient sie keine Berücksichtigung. C³ D² KLP 37 al pler syr^utr arm^usc Chrys fügen *καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἅτινά ἐστι τοῦ θεοῦ* hinzu.

Die Beurteilung der *πορνεία* bei P. muß man etwa neben Musonius *περὶ ἀφροδισίων* (Hense p. 63 ff.) stellen, um sie richtig einschätzen zu können. Gegenüber der vollkommenen hellenischen Laxheit in diesem Punkte (vgl. dazu Becker-Herrmann, Charikles II, p. 51 ff.) bedeutet es schon sehr viel, wenn der Stoiker neben dem Ehebruch (*συμπλοκαὶ παρανομώταται*) und der Päderastie (*μετριώτεραι συμπλ. τούτων οὐδέν*) auch die gewöhnliche Unzucht (*μοιχείας ἐκτὸς συνουσίαι πρὸς θηλείαις*) als schimpflich bezeichnet, *αἵ γε πράττονται δι' ἀκολασίαν. ὡς μετά γε σωφροσύνης οὔτ' ἂν ἑταίρᾳ πλησιάζειν ὑπομένειέ τις, οὔτ' ἂν ἐλευθέρᾳ γάμου χωρὶς οὔτε μὰ Δία θεραπαίνῃ τῇ αὑτοῦ*. Durch das *ἡττᾶσθαι αἰσχρᾶς ἡδονῆς καὶ χαίρειν τῷ μολύνεσθαι ὥσπερ αἱ ὕες* schädigt man sich selbst, indem man sich als *χείρων καὶ ἀτιμότερος* erweist. Man kann nicht gewisse Berührungen dieser Anschauungen mit P. verkennen; wenn auch Worte wie *ἀκολασία* und *σωφροσύνη* nicht vorkommen, so teilt P. doch die Empfindung, daß in der *πορνεία* die Freiheit und der Adel der Persönlichkeit leidet. Dazu kommt bei ihm freilich noch das eigentlich religiöse Motiv; die Hingabe an die *πόρνη* läßt sich mit dem Verhältnis zum Herrn nicht vereinigen; sie ist ein Verstoß gegen die Forderung der *ἁγιότης*, der Gottgeweihtheit des ganzen Christenlebens. Der unruhige Wechsel der Gedanken und Motive in dem vorliegenden Abschnitt, die relative Unvollkommenheit der logischen Ausführung, die Schwierigkeit des Verständnisses, die namentlich durch

die eigentümliche Verwendung von *σῶμα* bedingt ist — dies alles zeigt das **Ringen** des P. um eine wirklich zwingende Widerlegung der libertinistischen Anschauungen in der kor. Gemeinde, eine Widerlegung aus den tiefsten religiösen Überzeugungen des Christentums heraus. Man sieht, wie ganz neu und bisher noch nicht gedacht diese Argumente sind, daher sind sie nicht ganz vollkommen in der Form und nicht ganz einwandfrei. Aber sehr viel weiter hat es die christliche Ethik in diesem Kapitel noch nicht gebracht. Übrigens wirkt unser Abschnitt in Rhythmus und Gliederung außerordentlich, wenn man ihn laut liest.

C. Dritter Hauptteil.

Kap. 7—11, 1: Beantwortung sittlicher Zweifelfragen, die in der Gemeinde entstanden sind.

C. I. Ehefragen Kap. 7.

Dieser vollkommen in sich geschlossene Abschnitt ist ein höchst lehrreiches Beispiel dafür, wie ein sittliches Verhältnis im Lichte der neuen Religion von dem Apostel nach allen Seiten hin durchgedacht wird. Die Behandlung ist überwiegend kasuistisch, alle einzelnen Fälle und Möglichkeiten werden erwogen; eine prinzipielle Behandlung des Eheproblems, die Frage nach dem göttlichen Zweck der Ehe tritt ganz in den Hintergrund. Insofern erinnert die Darstellung vielfach sehr stark an die Diatribe der stoischen Popular-Philosophie, aber auch an die talmudische Rechtsdiskussion. Den Anlaß zu der zersplitterten Einzelbehandlung haben offenbar ganz bestimmte Fragen gegeben, die in dem Briefe der Korinther gestellt waren (7_{1}).

C. I, 1 Allgemeines über Ehe und Ehelosigkeit V. 1—7. Aus den Ausführungen des P. erschließen wir, daß die Korinther gefragt haben, ob man angesichts des nahen Endes und um der Heiligkeitsforderung zu genügen, überhaupt heiraten oder, wenn man schon verheiratet sei, die Ehe fortsetzen dürfe. Während in 6_{12-20} starkgeistiger Libertinismus bekämpft wird, steht P. hier einer hyperasketischen Stimmung gegenüber, die den geschlechtlichen Verkehr auch in der Ehe als eine Beeinträchtigung des gott- und christusgeweihten Lebens anzusehen geneigt ist. Man hat keinen Anlaß anzunehmen, daß dies nur eine Konsequenz der Libertiner sei, mit der sie den Apostel wegen seiner strengen Ansichten über die *πορνεία* ad absurdum führen wollen. Wohl aber würden sich diese Zweifelfragen gut verstehen, wenn ernste, ängstliche, unfreie Gemüter, durch Ausführungen wie 6_{12-20} erschreckt, nun die Konsequenz auch für die Ehe gezogen hätten. Insofern würde 6_{12-20} sich wieder gut als Stück eines früheren Briefes verstehen. Mit *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε*[1] wird klar der Übergang (*δέ*) gemacht zur Beantwortung eines Schreibens der Gemeinde; so werden auch im Folgenden 7_{25}; 8_{1}; 12_{1}; $16_{1.12}$ mit *περὶ δέ* Themata aufgegriffen, die in jenem Briefe angeschlagen waren[2]. Es liegt eine Brachylogie (Blaß § 81, 3) vor; ausgelassen ist ein: darauf

1. *μοι* fehlt in B ℵ C 17 39 46 109 Euthal[cod] Tert, wurde natürlich leicht hinzugefügt.

2. *γράφειν περί* häufige briefliche Wendung in den Papyrus-Briefen, vgl. Witkowski Nr. 51, 4 f. (= P. Lond. I 43, 4 f.) *περὶ οὖν τῶν ἄλλων οὗ σοι γέγραφα*; vgl. auch Nr. 4, 5 (P. Flind. Petrie II 16, 5) *περὶ ὧν συνέταξας* u. ö. Register zu Witk.

antworte ich folgendes[1]. Und nun folgt die das ganze Kapitel beherrschende These, auf die P. nicht nur an den Schlüssen V. 7. 40, sondern auch im Verlauf immer wieder (V. 8. 26. 38) zurückkommt, und die als Grundstimmung alle Einzelaussagen durchklingt.

Das hier mehrfach gebrauchte *καλόν* (V. 1. 8. 26) ist bei P. selten; charakteristische Parallelen 9 15 und namentlich Röm 14 21 *καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα*. Der Sinn dieses ethischen Axioms wird durch *μακαριωτέρα ἐστίν* V. 40, durch das *καλῶς — κρεῖσσον ποιήσει* (V. 37. 38), durch *πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον* (V. 35), *πρὸς τὸ εὔσχημον* ꝛc. (V. 35), durch das *ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι* (V. 28) gut erläutert. Es handelt sich nicht um eine absolute ethische Forderung, bei der man z. B. von einem *κρεῖσσον ποιεῖν* nicht reden könnte; von „gut" und „böse" im rein ethischen Sinne (wie Röm 7 18. 19, wo *καλόν* mit *ἀγαθόν* wechselt) ist hier nicht die Rede; auch das Ideal der Heiligkeit kommt hier nicht in Frage, denn der in der Ehe Lebende bleibt innerhalb der Sphäre der Heiligkeit. Mit *καλόν* ist hier das bezeichnet, was im höheren Sinne den Vorteil der Persönlichkeit (V. 35 *σύμφορον* vgl. zu 6 12) ausmacht, nicht nur den äußeren, sinnlichen — auch dieser ist V. 28. 32 berührt —, sondern den inneren, religiösen. „Glücklicher zu preisen" ist die im Witwenstande Verharrende (V. 40), weil sie sich ganz auf den Herrn konzentrieren kann (V. 35 *εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως*) und von der dem Untergange entgegeneilenden Welt (V. 31) entschiedener gelöst ist (V. 33), als die Verheiratete. Es ist also die höhere religiöse Bereitschaft, die gesammeltere Geistesverfassung, um deretwillen der Apostel die Ehelosigkeit als vorzüglicher preist. In *καλόν* liegt, wie besonders aus 9 15, aber auch aus Röm 14 21 erhellt, etwas komparativisches (vgl. *κρεῖσσον, μακαριωτέρα*)[2]; und damit tritt — zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums — der Gedanke einer höheren Vollkommenheit auf, gegenüber den an die Masse der Gemeindeglieder zu richtenden allgemeinen Anforderungen. Schlechthin verboten ist die *πορνεία*, verboten auch die Ehescheidung (V. 10), in bezug auf die Ehelosigkeit aber kann eine *ἐπιταγή* nicht aufgestellt werden (V. 6. 25), sondern nur eine *γνώμη* (V. 25. 40).

Es ist nun geschichtlich sehr bedeutsam, wie hier dem altt. *οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον* (Gen 2 18; Tob 8 6) und der jüdischen Hochschätzung der Ehe als der von Gott eingesetzten Ordnung zum Zwecke der Kindererzeugung (vgl. z. B. Philo, de spec. leg. III, § 1—82; Jos. c. Ap. II, § 199—203)[3] eine asketische Auffassung gegenübertritt. Ihre Motive und Wurzeln sind noch nicht ganz aufgehellt. Zunächst handelt es sich, wie P. sagt, um eine individuelle Stimmung des Apostels (*κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην* V. 40), die auf persönlicher Anlage beruht. Er hält dies freilich nicht für eine natürliche Anlage, sondern er empfindet dies als eine besondere göttliche Kraftausrüstung, er besitzt das *χάρισμα* der *ἐγκράτεια*, von dem er wohl weiß, daß es selten ist (V. 7). Der moderne evangelische Christ wird meist geneigt sein, hierin eher einen Defekt zu sehen: P. sei in dieser Beziehung kein Vollmensch gewesen; es habe ihm neben der natürlichen Veranlagung auch der geistige Sinn für das Weibliche, für das Familienleben gefehlt. Aber man sollte sich hüten, den Apostel mit dem Normalmaß zu messen. Es ist doch noch die Frage, ob nicht bei ganz großen, ganz innerlichen Persönlichkeiten gelegentlich eine „Unpersönlichkeit" oder auch „Unsinnlichkeit" vorkommen kann, die in Wahrheit nicht Defekt, sondern vielmehr Sympton einer außerordentlichen Steigerung anderer Kräfte und Triebe oder — wie in diesem Falle —

---

1. „Die Präp. *περί* steht in diesen Stellen an der Spitze ganzer Sätze mit einem Subst. . . bisweilen wie absolut, wie ein exponendum, immer aber in lockerer Verbindung mit dem Satzgefüge (Win. S. 350)" Hnr. I, p. 60.

2. Chrys. *εἰ μὲν γὰρ τὸ καλὸν ὑπερέχον ζητεῖς, φησὶ, βέλτιον μηδ' ὅλως ὁμιλεῖν τῇ γυναικί. εἰ δὲ τὸ ἀσφαλὲς καὶ βοηθοῦν σου τῇ ἀσθενείᾳ, ὁμίλει γάμῳ.*

3. Jebamoth 626: Jeder Jude, der kein Weib hat, ist ohne Freude, ohne Segen und ohne Gutes. Jebamoth fol. 636: Jeder Jude, der sich nicht mit der Fortpflanzung beschäftigt, ist so zu betrachten, als wenn er Blut vergösse vgl. Gen 9 6. 7.

die Kehrseite einer ungewöhnlichen religiösen Ergriffenheit ist, durch die ganze Seiten des Seelenlebens aufgesogen werden. Und es ist noch nicht ausgemacht, ob nicht ein solches sei es angeborenes oder durch Lebensführung gewordenes „Übermenschentum", in dem ein Teil unsrer Tierheit überwunden oder wenigstens zur Bedeutungslosigkeit abgedämpft ist, in Wahrheit als höchste Blüte der Gattung Mensch angesehen werden muß. Verkehrt ist nur, dies Ideal der Menge aufzwingen oder sich selbst als Ziel stecken zu wollen, wenn die Voraussetzungen einer ungewöhnlichen Veranlagung oder einer außerordentlichen Ausgefülltheit mit andern Dingen fehlen. Aber mag die Anlage des Apostels nun ein Defekt oder wirklich ein Charisma gewesen sein – verstärkt ist sie durch Motive und Impulse des Christentums. Ob etwa das Vorbild des ehelosen Lebens Jesu, ob das Logion Mt 19 11f. eingewirkt hat, wissen wir nicht. Aber die religiöse Grundstimmung des P., seine Erlösungslehre, seine Lehre von der *σάρξ* als dem Sitz der *ἐπιθυμία*, seine Überzeugung, durch den Tod Christi aus dem persönlichen Zusammenhang mit *σάρξ* und *κόσμος* losgelöst zu sein, ferner die Gewißheit des nahen Weltuntergangs – das alles hat zweifellos die asketische Richtung seines Wesens mächtig verstärkt. Fraglich ist, wie weit etwa schon jüdische oder hellenistische Zeitströmungen auf ihn eingewirkt haben. Asketische Stimmungen und Bestrebungen sind in der Kaiserzeit weitverbreitet – ein Symptom der Ermüdung und Degeneration der alternden Welt. Wie weit P. starke Eindrücke von dieser ihn gewiß vielfach umgebenden Stimmung erhalten hat, steht dahin. Zur Erklärung seiner Haltung genügt vielleicht das, was wir über seine Anlage und Einflüsse des Christentums gesagt haben. Eine nicht für die Ehe veranlagte Natur, vom weltabgewandten Enthusiasmus der Urgemeinde ergriffen, wie in allem so auch in der Religion von starker Ausschließlichkeit bis zur Selbstopferung – so konnte er der Ehe nur innerlich kühl gegenüberstehen. Um so höher ist anzuerkennen, daß er seine Gemeinden nicht mit harten asketischen Forderungen belastet hat, sondern mit offenem Blick für die Wirklichkeiten des Lebens schonend, verständnisvoll, nüchtern geurteilt hat. I Th 4 4; Kol 3 18f. enthalten denn doch auch Ansätze zu einer positiven Würdigung der Ehe in unsrem „evangelischen" Sinne.

Aus dem Gegensatz in V. 2 ergibt sich klar, daß es sich nicht um Enthaltung in der Ehe handelt, sondern um die ganz allgemeine Forderung, es sei »dem Menschen heilsam, (im ganzen Leben) ein Weib nicht zu berühren«; *ἅπτεσθαι* in geschlechtlichem Sinne Gen 20 6; Prv 6 29, ein ganz allgemein griech. Ausdruck, lat. tangere; hier ist er mit Absicht gewählt, um die völlige Enthaltung stark zu kennzeichnen. **V. 2** bringt, mit starkem »aber« eingeleitet, gegenüber jener allgemeinen, nicht durchführbaren Idealforderung die Konzession: »um der Unzucht willen«, die im andern Falle nur allzu häufig (daher der Plural Blaß § 32, 6 – G vg Tert Cyp Ambrst syr^{utr} haben d. Sing.) eintreten würde[1], »soll jeder sein Weib haben, und jede soll ihren eignen Mann haben«. Obwohl dies ein Zugeständnis ist, hat das *ἐχέτω*, ebenso *γαμησάτωσαν* V. 9, nicht permissiven sondern imperativischen Charakter; um Schlimmeres zu verhüten, soll denn auch wirklich geheiratet werden. Aus der Parallele V. 9 ergibt sich, daß P. nicht erlauben will (Rück.; de Wette), die Verheirateten sollten ihre Gatten behalten (die Scheidungsfrage wird ja erst später behandelt), sondern es handelt sich um das Heiraten. Und da

1. Daß auch die Ehe eine Form von *πορνεία* sein kann, wird gelegentlich hervorgehoben: Tob 8 7 betet Tob. in der Brautnacht: *καὶ νῦν, Κύριε, οὐ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τ. ἀδελφήν μου ταύτην, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἀληθείας*; Ber. Rabb. 51 wird unterschieden Beiwohnung לְשֵׁם שָׁמַיִם und לְשֵׁם זנות. Vgl. auch Jos. und Philo, mannigfache Äußerungen über die Ehe, wonach die Beiwohnung nur zum Zweck der Kindererzeugung stattfinden soll.

ist *ἔχειν* (ebenso wie I Th 4 4 *κτᾶσθαι*) „das einfache haben, besitzen" (Hnr.). Dies ergibt sich schon aus dem pointierten *τὴν ἑαυτοῦ, τὸν ἴδιον* — um der wilden Polymixie vorzubeugen, soll Jeder s e i n Weib bezw. s e i n e n Mann haben. Es handelt sich hier also nicht um eine Spezialanweisung für Kor. (diese folgt erst V. 3 ff.), sondern um eine ganz prinzipielle Rechtfertigung der Ehe trotz des allgemeinen Grundsatzes V. 1. Sie stimmt weder mit Gen 2 24, noch berücksichtigt sie überhaupt den göttlichen Zweck und einen etwaigen idealen Gehalt der Ehe. Wie es wohl auch sonst zu geschehen pflegt, schlägt eine allzu ideale, überstiegene Idealforderung in eine gar naturalistische Wertung der realen Lebensverhältnisse um. So wird hier die Ehe mehr kultur-philosophisch als ein Damm gegen die Barbarei betrachtet, gewissermaßen als das geringere Übel[1]. Insbesondere fällt auf, daß die Ehe nur als die Ordnung für eine geregelte Befriedigung der Geschlechtslust betrachtet und weder der Kindererzeugung noch des gemeinschaftlichen Lebens gedacht wird. In dieser Beziehung stehen die stoischen Anschauungen, wie sie uns ein populär-philosophischer Traktat des Musonius[2] zeigt, höher und den unsrigen näher, als die Abhandlung des P. Man darf aber nicht vergessen, daß P. hier nicht einen vollständigen Traktat über die Ehe schreibt, sondern daß er auf bestimmte Fragen antwortet. Daher dürfte das Bild seiner Anschauungen hier nur in einer gewissen Verkürzung erscheinen. Nachdem er sich also prinzipiell über die Frage des Heiratens geäußert hat, geht er **V. 3** auf die Bedenken derer ein, die aus religiösen Gründen den geschlechtlichen Verkehr in der Ehe aufheben wollen. *ὀφειλή* (Röm 13 7) kann jede Schuld[3] bedeuten, hat aber

1. Vgl. Test. Rub. 4: Achtet also nicht auf die Schönheit der Weiber und merkt nicht auf ihre Taten . . . bis euch der Herr eine Genossin gibt, welche er selbst will. Dionys. Halik. ars rhet. 2, 4: *ὁ γὰρ γάμος εὐθὺς καὶ σωφροσύνης δόξαν περιτίθησι ἀνθρώποις καὶ οἱ τοιοῦτοι δοκοῦσι τῆς μὲν ἀτάκτου μίξεως ἀπηλλάχθαι, πρὸς δὲ μίαν ἀφορᾶν μόνην τὴν ἑαυτοῦ ἕκαστος γυναῖκα.*

2. Musonius (ed. Hense 67 ff.) in seinem Traktat *τὸ κεφάλαιον γάμου* gibt diese beiden Dinge als die Hauptsache an der Ehe an: *Βίου καὶ γενέσεως παίδων κοινωνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου. Τὸν γὰρ γαμοῦντα, ἔφη, καὶ τὴν γαμουμένην ἐπὶ τούτῳ συνιέναι χρὴ ἑκάτερον θατέρῳ ὥσθ᾽ ἅμα μὲν ἀλλήλοις βιοῦν, ἅμα δὲ < παιδο > ποιεῖσθαι, καὶ κοινὰ δὲ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ᾽ αὐτὸ τὸ σῶμα* (Hierocl. Stob. 67, 24: *συμφωνούντων μὲν ἀλλήλοις κ. πάντα κοινὰ πεποιημένων μέχρι καὶ τῶν σωμάτων, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν*). *μεγάλη μὲν γὰρ γένεσις ἀνθρώπου, ἣν ἀποτελεῖ τοῦτο τὸ ζεῦγος . . . δεῖ δὲ ἐν γάμῳ πάντως συμβίωσόν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρὸς κ. γυναικὸς περὶ ἀλλήλους, καὶ ἐρρωμένους κ. νοσοῦντας καὶ ἐν παντὶ καιρῷ· ὅπου μὲν οὖν ἡ κηδεμονία αὕτη τέλειός ἐστι, καὶ τελέως αὐτὴν οἱ συνόντες ἀλλήλοις παρέχονται, ἁμιλλώμενοι νικᾶν ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον, οὗτος μὲν οὖν ὁ γάμος ᾗ προσήκει ἔχει καὶ ἀξιοζηλωτός ἐστι· καλὴ γὰρ ἡ τοιαύτη κοινωνία· ὅπου δ᾽ ἑκάτερος σκοπεῖ τὸ ἑαυτοῦ μόνον ἀμελῶν θατέρου, ἢ καὶ νὴ Δία ὁ ἕτερος οὕτως ἔχει, καὶ οἰκίαν μὲν οἰκεῖ τὴν αὐτήν, τῇ δὲ γνώμῃ* (vgl. 1 10) *βλέπει ἔξω, μὴ βουλόμενος τῷ ὁμόζυγι συντείνειν τε καὶ συμπνεῖν, ἐνταῦθ᾽ ἀνάγκη φθείρεσθαι τὴν κοινωνίαν, φαύλως δὲ ἔχειν τὰ πράγματα τοῖς συνοικοῦσιν καὶ ἢ διαλύονται τέλεον ἀπ᾽ ἀλλήλων ἢ τὴν συμμονὴν χείρω ἐρημίας ἔχουσιν.* . . . . Bei der Gattenwahl *ψυχὰς δὲ ἐπιτηδειοτάτας εἶναι νομιστέον τὰς πρὸς σωφροσύνην κ. δικαιοσύνην καὶ ὅλως τὴν ἀρετὴν εὐφυεστάτας. ποῖος μὲν γὰρ γάμος χωρὶς ὁμονοίας καλός; ποία δὲ ὁμόνοια χρηστή* etc. . . .

3. *ὀφειλή* galt früher als ein spezifisch neutestamentl. Wort, da es in LXX und (nach Passow) bei griech. Schriftstellern nicht nachgewiesen ist (das Zitat Lobeck ad Phryn. p. 90 habe ich nicht verifizieren können); aber Deißmann hat es (NBSt p. 48) mehrfach in Papyri aufgezeigt, und zwar formelhaft. — *Καθαρὸς ἀπό τε ὀφειλῆς κ.*

hier deutlich euphemistischen und ganz speziellen Sinn. Technischen Sinn scheint auch (nach den Zusammenstellungen von Wetstein) die LA von KL syr[utr] und Vätern *τὴν ὀφειλομένην εὔνοιαν* (Willfährigkeit) zu haben[1]. **V. 4** In chiastischer Ordnung folgt die Begründung[2]. Daß die *κοινωνία* der Gatten sich auch auf die Leiber erstreckt, sagt auch Musonius (s. Anm. 3 S. 172); ebenso ist es rabb. Lehre[3]. Bemerkenswert ist, wie P. hier gegen Bedenken, die aus allzu regem religiösem Gewissen hervorgehen, sozusagen „naturrechtliche" Argumente aufbietet. Wo einmal die Ehe besteht, da hat sie ihr eigenes Recht und ihre eigene Pflicht. — *ἰδίου — οὐκ ἐξουσιάζει* „elegans paradoxon" (Beng.); freilich können wir das in der Übersetzung nicht zum Ausdruck bringen, da *ἴδιος* in diesem Falle schwerlich mehr ist als unbetontes Possessivum, wie oft in der Koine[4]. — **V. 5** Es folgt eine Mahnung, streng genommen an die ganze Gemeinde, in Wahrheit an die — Asketen: *ἀποστερεῖτε* (Ex 21 9) wieder ein sich selbst erklärender Euphemismus, das Gegenteil von *ὀφειλὴν ἀποδιδόναι*; der Ausdruck ist auffallend stark im Vergleich mit der Grundstimmung des P.; er versetzt sich hier sehr lebhaft auf den Standpunkt der noch mit ungebrochener Freudigkeit in der Ehe Lebenden. Die Ausnahme, die P., sei es von sich aus, sei es auf Anregung aus K., hinzufügt, ist durch *εἰ μήτι ἂν* (nisi forte Deißmann, NBSt p. 32), besonders

---

ὑποθήκης κ. παντὸς διεγγυήματος BU 112, 1 (60 n. Chr.). Ex 21 9 *τὰ δέοντα κ. τ. ἱματισμὸν κ. τ. ὁμιλιάν αὐτῆς οὐκ ἀποστερήσει.*

1. Chrys. kennt die LA *ὀφειλήν* vgl. Selden, Uxor hebr. p. 242, wie aus dem Kommentar erhellt, er kennt aber auch *εὔνοιαν* und *ὀφειλομένην τιμήν* (cf. I Pt 3 7) vgl. Gilford, diss. philol. Hal. 16, p. 23 f. Syr. חוּבָּא דְּמִתְחַיַּב amorem, quem debet.

2. Die in V. 2—4 herrschende Symmetrie der antithetischen Zweigliedrigkeit macht zwar einen eleganten Eindruck; aber sie dürfte nicht weiter fortgesetzt werden, ohne klapprig zu werden. Der Chiasmus in V. 3 f. ist fein; aber es erhebt sich ein leises Bedenken, ob wohl V. 4b durch die Sache gefordert war. Gewiß korrespondiert er mit V. 3a; aber der Begriff *ἐξουσία τ. σώματος* paßt doch eigentlich nur, sofern sie von dem Manne über das Weib ausgeübt wird (doch vgl. Ber. Rabb. 52, 16, wo der Fall gesetzt wird, daß der Mann dem Weibe sich widersetzt). Hier dürfte entweder P. der Symmetrie zu Liebe etwas zu vollständig sich ausgedrückt haben, oder die Symmetrie ist von redaktioneller Hand aufgefüllt. Auf diesen Gedanken kommt man, weil V. 2b in G min Tert Clem fehlt — wirklich wegen Homoioteleuton? Oder ist nicht V. 2a ein durchaus genügender und logisch richtiger Gegensatz zu V. 1b? Sodann beachte man das *δὲ καί* in V. 3b, die Mahnung an die Frau ist damit um einen Grad energischer akzentuiert; diese Nuance ist verwischt in A 55 Or Chr Cyp orient. Verss., die das *δέ* weglassen; sie ist mechanisch nachgeahmt in V. 4b — wenigstens hat es keinen Sinn, auch hier diesen Akzent zu geben, wenn er beim Weibe besonders nötig war. Wenn also etwa V. 2b und V. 4b konformierende Zusätze sind, so kommt zwar ein weniger symmetrisches Gebilde heraus, aber auch ein überzeugendes Bild: die Bedenken sind stärker auf Seiten der Frau, und ihr gilt die Belehrung V. 4a; aber durch diese Bedenken sind auch die Männer irre geworden, darum muß V. 3a gesagt werden und darum heißt es V. 5 *ἀλλήλους*. — Vgl. für die edlere griech. Anschauung Plut. conj. praec. cp. 18, p. 140 C: *Λάκαινα παιδίσκη, πυνθανομένου τινὸς εἰ ἤδη ἀνδρὶ προσελήλυθεν ʽοὐκ ἔγωγ᾽ʼ εἶπεν ʽἀλλ᾽ ἐμοὶ ἐκεῖνοςʼ. οὗτος ὁ τρόπος, οἶμαι, τῆς οἰκοδεσποίνης, μήτε φεύγειν μήτε δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀνδρὸς ἀρχομένου μήτ᾽ αὐτὴν κατάρχεσθαι· τὸ μὲν γὰρ ἑταιρικὸν καὶ ἰταμόν, τὸ δ᾽ ὑπερήφανον καὶ ἀφιλόστοργον.*

3. Selden, Uxor hebraica p. 250 ff. Kethuboth fol. 62 a. 255 ff.

4. Blaß § 48, 9; nach Hahn, Romanismus p. 84 ist dies ein Latinismus = suus; stärker betont ist es wohl in V. 2, stark hervorgehoben („eigentümlich, individuell") in V. 7.

durch das ἄν ganz in das freie Belieben der Gatten gestellt: wenn der Fall etwa eintreten sollte (Orig. ἐὰν μήτι); die Weglassung des ἄν in B verwischt diese Nuance etwas, und faßt den Fall schon gewisser ins Auge (vgl. Lk 9 13; II Kor 13 5 ist ironisch). ἐκ συμφώνου[1], das Gegenteil von ἀποστερεῖτε; πρὸς καιρόν (I Th 2 17), für eine (in diesem Fall selbstbestimmte) begrenzte Frist; der Gegensatz ist das Dauernde (vgl. πρὸς ὥραν II Kor 7 8; Gal 2 5; Phm 15). Das erste ἵνα darf nicht streng final genommen werden, denn auch ἦτε hängt noch davon ab, und die spätere Wiedervereinigung kann doch nicht als Zweck der zeitweiligen Enthaltung genommen werden. Wir übersetzen mit dem einigermaßen farblosen, zwischen final, explikativ und konsekutiv schwebenden »daß«; es bezeichnet lose und frei die bei dem Entschluß mitspielenden Gedanken oder auch „den Inhalt der Verabredung". Weniger überzeugend nimmt Bchm. ἵνα aus dem Sinne des P. gesprochen in der Bedeutung (nach Gal 2 9 f.) „unter der Bedingung daß". Daß der eheliche Verkehr nach jüdischer[2] wie nach heidnischer[3] Sitte kultisch verunreinige, wird von den Auslegern notiert. Aber dies ist hier nicht der richtige Gesichtspunkt. Denn da das Gebet des Christen ἀδιαλείπτως (I Th 5 17) stattfinden soll, so würde der eheliche Umgang mit einem christl. Leben überhaupt unvereinbar sein. Und σχολάσητε darf man zwar nicht übersetzen „um Zeit für das Gebet zu bekommen" sondern (nach Lucian macrob. 4; ver. hist. 2, 15) »um euch dem Gebet zu widmen«; wir fügen aus V. 35 hinzu: ἀπερισπάστως. Es handelt sich also darum, durch zeitweilige Enthaltung vom ehelichen Verkehr eine Zeit völliger Konzentration und Sammlung für anhaltendes und inbrünstiges Gebet zu gewinnen. In diesem Sinne scheint solche zeitweilige ἐγκράτεια schon jüdische Sitte gewesen zu sein[4]. Eine bereits vorhandene Gemeindesitte fester Gebetszeiten ist damit nicht gegeben; es handelt sich um freiwillige Gebetsleistungen. — Der 2. Teil des ἵνα-Satzes hat eigentlich den Akzent und greift hinüber auf πρὸς καιρόν; wenigstens bezieht sich das 2. ἵνα, das richtig final steht, darauf zurück. εἰς τὸ αὐτό nach 11 20; 14 23 vom Orte zu nehmen und auf getrennte Schlafgemächer während der Gebetszeit

---

1. Polyb. Hultsch 23, 4, 8: περὶ τοῦ μένειν ἐγένετο πᾶσι σύμφωνον; 29, 3, 9: ὅταν . . περὶ τ. χρημάτων γένηται σύμφωνον. Ein Beleg für die fast adverbiale Ausdrucksweise ἐκ συμφώνου fehlt mir.

2. Ex 19 15: γίνεσθε ἕτοιμοι τρεῖς ἡμέρας· μὴ προσέλθητε γυναικί. Lev 15 18: καὶ γυνή, ἐὰν κοιμηθῇ ἀνὴρ μετ' αὐτῆς κοίτην σπέρματος, καὶ λούσονται ὕδατι κ. ἀκάθαρτοι ἔσονται ἕως ἑσπέρας. Jos. c. Ap. II § 203: καὶ μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς κ. γυναικὸς ἀπολούσασθαι . . s. Nieses Ed. major. Schemoth rabba Par. 46. Jos 81; Benzinger, Archäologie[2] § 81, 5; Schwally, semit. Kriegsaltert. S. 61 ff.

3. Viele Stellen b. Wetstein und Lietzmann. Fehrle, Kultische Keuschheit i. Altertum S. 25 ff.

4. Test. Naphth. 8: Καιρὸς γὰρ συνουσίας γυναικὸς καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν αὐτοῦ. Ketuboth f. 61 b: Wenn Jemand durch Gelübde der Beiwohnung s. Frau entsagt, so ist es nach d. Ansicht d. Schule Schammais nur 2 Wochen zulässig, dagegen nach d. Ansicht d. Schule Hillels nur 1 Woche. Studierende Männer können behufs ihres Gesetzesstudiums ohne Einwilligung ihrer Gattinnen 30 Tage sich entfernt halten, Arbeiter 1 Woche. Jebamoth fol. 62 a: Mose hat sich von s. Weibe enthalten, ... da er dazu ausersehen war, daß Gott zu jeder Stunde mit ihm reden konnte, da er ihm keine Zeit bestimmt hatte.

zu schließen, geht wohl zu weit. Es wird Euphemismus für die geschlechtliche Vereinigung sein (vgl. Musonius Anm. 2 S. 172).

Die Konj. Nabers ἴτε, die der etwas lockeren Konstr. nachhelfen will, ist ebenso überflüssig, wie das γίνεσθε bei Clem. Strom. III 82, 1 und συνέρχεσθε bei Chrys. Das συνέρχησθε bei KLP ist Verdeutlichung, besonders soll die Bewegung der Rückkehr, die in ἦτε nicht deutlich genug ausgedrückt schien, betont werden. Der Zusatz τῇ νηστείᾳ καί vor προσευχῇ KL syr^atr go Thdt ist für spätere kirchl. Anschauungen bezeichnend; vgl. die Varianten zu Mk 9 29 und dazu Merx II, 2, p. 103 f. σχολάζητε KL ist weniger fein als das inchoative σχολάσητε der Zeugenmasse.

Die ἀκρασία[1], die P. nach der LA ὑμῶν (B om) bei der Mehrzahl der Leser voraussetzt, würde bei einer allzulangen ἐγκράτεια sich geltend machen[2], und der Satan daran einen Anlaß finden, sie zur πορνεία zu verführen. Daß der Satan die Gemeinde umlauert, um sie zu Fall zu bringen, ist auch II Kor 2 11 die Voraussetzung. — **V. 6** »Dies sage ich als Zugeständnis, nicht als Befehl«. συγγνώμη Verzeihung, Nachsicht, Zugeständnis (nicht mehr im NT; LXX nur Sir praef. und 3 13; II Mak 14 20; oft griech. Epikt. IV 1, 147); steht im Gegensatz zu ἐπιταγή (V. 25; II Kor 8 8; vgl. Phm 8) und dies wieder im Gegensatz zu V. 7 θέλω δέ. P. verwahrt sich hiernach dagegen, als habe er etwas befohlen, was doch seinen Grundsätzen widersprechen würde. Man könnte nämlich aus V. 5 schließen, er habe die Wiederaufnahme des ehelichen Verkehrs gefordert; dies ist nicht der Fall; vielmehr ließe sich auch eine dauernde ἐγκράτεια auf Grund gegenseitiger Übereinkunft denken, und dies würde im Grunde seinem Ideal und Wunsch (θέλω V. 7) entsprechen. Aber da nicht jeder sein χάρισμα hat, da die Gefahr besteht, durch ἀκρασία dem Teufel ins Netz zu gehen, so rät er zur Wiederaufnahme des Verkehrs secundum indulgentiam (vg) συγκαταβαίνων τῇ ἀσθενείᾳ ὑμῶν (Thphyl.). Es bezieht sich τοῦτο also nur auf diesen letzten Punkt (Orig. Tert. Hieron.), wo die συμφωνία der Gatten auch eine höhere asketische Leistung ermöglichen würde. Dagegen die Forderungen μὴ ἀποστερεῖτε und ὀφειλὴν ἀποδιδότω sind unbedingt; sie fließen aus dem selbständigen Recht der Ehegatten, das nicht gekränkt werden soll (vgl. die ähnliche Anschauung betr. der Scheidung gemischter Ehen V. 12 ff.). Darum ist es auch nicht richtig, τοῦτο auf alles Vorhergehende zu beziehen (Rück., Hnr., Schm.), oder gar auf V. 2 (Bchm.). **V. 7** Weit entfernt, die Fortsetzung des ehelichen Verkehrs fordern zu wollen, »möchte ich vielmehr, daß alle Menschen wären wie ich«, nämlich nicht bloß unverheiratet, sondern ohne jede Gefahr, durch ἀκρασία zu Fall zu kommen und damit der Notwendigkeit des ehelichen Verkehrs (V. 2) überhoben. »Aber« ich weiß ja, daß das nicht sein kann, denn »Jeder hat seine eigene Gabe von Gott her, der eine so, der andere so«. θέλω steht hier für den unerfüllbaren Wunsch, »ich möchte« (V. 32; 14 5. 19). καί in der Vergleichung wie Apg 26 9; Röm 1 13; Blaß § 78, 1. ἐμαυτόν

1. Sie ist auch dem Musonius (p. 66: ὅτι δ' ἀκρασίας ἔργον καὶ οὐδενὸς ἄλλου ἐστὶ τὸ δεσπότην δούλῃ πλησιάζειν, τί δεῖ καὶ λέγειν; γνώριμον γάρ.) als verwerfliche Ursache der πορνεία. Das Wort ἀκρᾶσία nach Lobeck ad Phryn. = ἀκράτεια, zu unterscheiden von ἀκρᾰσία schlechte Mischung.

2. Chr. ὅτι μεγάλα ἐκ τ. ἐγκρατείας ταύτης τίκτεται κακά· καὶ γὰρ καὶ μοιχεῖαι κ. πορνεῖαι κ. οἰκιῶν ἀνατροπαὶ πολλάκις ἐντεῦθεν ἐγένοντο.

ist von dem Akk. *πάντας* attrahiert, man sollte erwarten: *ὡς κἀγώ εἰμι*. Über *χάρισμα* s. 3. Kap. 12. Aber hier schon ist klar, daß auch eine besondere Willens- oder Charakterleistung auf die Begabung mit göttlichem Geist zurückgeführt wird. Daß die *ἐγκράτεια* eine Gabe Gottes ist, ist ein hellenistisch-jüdischer Gedanke[1]. Neben *ἕκαστος* bewahrt *ἴδιος* die ursprüngliche Bedeutung: eigen, eigentümlich. Statt *τοῦτο — τοῦτο* das Adv., wie Mt 9 33; 11 26; 19 8. 10; Röm 15 20. Wenn einer das Charisma der *ἐγκράτεια* nicht hat, so hat er etwa dafür ein andres, wie P. in urbaner Weise annimmt. So kehrt V. 7 zu dem Ideal von V. 1 zurück, aber so daß keinerlei Zwang ausgeübt wird und die persönlichen Verhältnisse berücksichtigt werden. Der Abschnitt ist schön in sich abgerundet und voll Leben und Bewegung.

Statt *δέ* ℵAC DG vg^{codd} cop go Or Cyp Ambrst u. a. haben B ℵ^{c}D^{bc} KLP vg^{cle} syr^{utr} arm aeth *γάρ*; der Gegensatz (zu 6b, nicht zu 6a: Schm.) ist lebhafter, die Begründung erheblich matter und gewöhnlicher. Das *καί* der Vergleichung ist von Min vg Or Ephr Ambrst weggelassen. KL haben *ἴδιον χάρισμα* in gewöhnlicher Weise zusammengerückt; statt des stärkeren *ἐκ* — es ist eine wirklich aus dem Wesen Gottes stammende Gnadengabe — haben 31 37 73 de g Clem u. a. *ἀπό* (vgl. 6 19); mit dieser Reminiscenz wird auch *τοῦ* vor *θεοῦ* bei DG zusammenhängen; statt des seltenen *ὁ μέν — ὁ δέ* Blaß § 46, 2 haben ℵ^{c} KL *ὃς μὲν — ὃς δέ*.

Von den in V. 1—7, besonders in V. 1 und 7 ausgesprochenen allgemeinen Grundsätzen macht P. nun mit dem metabatischen *δέ* die Anwendung auf die einzelnen Stände und Gruppen in der Gemeinde, V. 8. 9 auf die Ehelosen, V. 10. 11 auf die Verheirateten, V. 12—16 auf die gemischten Ehen, dann — nach der Einlage V. 17—24 — auf die *παρθένοι* V. 25—38, und schließlich auf die Witwen V. 39. 40.

C. I, 2 Die Ehelosen V. 8. 9. Diese Verse schließen sich eng an V. 1—7 an; auf sie konnte ja der Grundsatz V. 1 besonders angewandt werden. In dem energischen *λέγω δέ* (vgl. V. 10 *παραγγέλλω*, V. 12 *λέγω ἐγώ* und schon V. 6 *λέγω*) hören wir den seiner Autorität sich bewußten Apostel, der Lehraussprüche tut, denen er bindende Kraft beimißt; zu vergleichen ist das אָמַר der Rabbinen und das *λέγει ὁ Ἰησοῦς* in den jüngst gefundenen Spruchsammlungen. Auffallend ist das *ταῖς χήραις*, da die Witwen ja in V. 39 f. noch besonders behandelt werden. Aus diesem Grunde hat man die Worte hier entweder gestrichen (Holst.) oder in *τοῖς χήροις* geändert (Bois, Schmiedel). Letzteres schien sich wegen *καλὸν αὐτοῖς* zu empfehlen. Von der Witwe heißt es V. 39 nicht *γαμεῖν* sondern *γαμηθῆναι* und auch die *παρθένος* wird geheiratet; nur der Mann ist ja ganz frei, ob er heiraten will oder nicht. Wenn die Witwen hier genannt wären, so müßten unter *ἄγαμοι* die Witwer mit enthalten sein. Aber der Ausdruck paßt besser nur auf die, welche noch

1. Sap 8 21: *γνοὺς δέ, ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ*. Aristeas § 327: (*σωφροσύνης*) *οὐκ ἐστὶ τυχεῖν, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς κατασκευάσῃ τὴν διάνοιαν εἰς τοῦτο*. § 248: *τὸ δὲ ἐπιδέσθαι* (Wendl.) *παιδία σωφροσύνης μετασχεῖν θεοῦ δυνάμει τοῦτο γίνεται*. I Clem. 38 2: *ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν*. Poimandres (Reitzenst. p. 342): bei der Wiedergeburt werden die *θεοῦ δυνάμεις* zu Hilfe gerufen gegen die *ὕλης τιμωρίαι*: *τρίτην δύναμιν καλῶ τὴν ἐγκράτειαν. ὦ δύναμις ἡδίστη· προσλάβωμεν, τέκνον, αὐτὴν ἀσμενέστατα. πῶς ἅμα τῷ παραγενέσθαι ἀπώσατο τὴν ἀκρασίαν*.

nicht geheiratet haben, oder wie V. 11 freiwillig ehelos bleiben wollen. So sind die Witwen hier, wenn auch nicht unmöglich, so doch auffallend; aber auch die Witwer (*οἱ χῆροι*) sind mindestens entbehrlich, da P. eben erst von den normalen Verhältnissen: verheiratet, unverheiratet, auf die besonderen: *παρθένοι*, Witwen zu sprechen kommt. Jedenfalls werden in V. 8. 9 die Verwitweten nicht besonders berücksichtigt, und kein Ausdruck läßt an sie denken. Ferner muß man fragen, ob mit *ἄγαμοι* alle, auch die jungen Unverheirateten gemeint sind, oder nur die älteren Junggesellen. Ein Grund zu dieser Einschränkung ist nicht vorhanden. Sind auch die unverheirateten jüngeren und älteren Frauen eingeschlossen? Dies ist nicht wahrscheinlich. Zwar das *αὐτοῖς* könnte zur Not beide einschließen, wie auch *τοῖς γεγαμηκόσιν* V. 10 beide Geschlechter umfaßt. Aber sowohl das *γαμεῖν* wie das Beispiel des P. wie die Formulierung V. 1, die nur den Mann im Auge hat, legt die Annahme näher, daß P. hier zwanglos nur an die Männer gedacht habe, ohne das Bedürfnis, möglichst vollständig alle Verhältnisse zu berücksichtigen: **V. 8** »Ich sage aber den Unverheirateten [und Verwitweten]: heilsam ist es ihnen, wenn sie bleiben wie ich« – nämlich im ehelosen Stande. Über *καλόν* – *κρεῖττον* s. zu V. 1, über *καί* zu V. 7. **V. 9** »Wenn sie aber« (realer Fall vgl. *ἀκρασία ὑμῶν* V. 5) »nicht fähig sind, sich zu enthalten, so sollen sie heiraten; denn es ist besser zu heiraten als vom Feuer der Leidenschaft verzehrt zu werden«, sei es daß dies Feuer verborgen bleibt und nach Aug. de s. virginit. 34 den Menschen von innen heraus zerstört oder daß sie ihn zur *πορνεία* treibt.

„*οὐκ ἐγκρατεύονται* ist enge zu verbinden: »unenthaltsam sind«. S. Hartung, Partikell. II, 122" (Hnr.). *οὐκ ἐγκρ.* Phrynich. 442 (Lob.) besser als *ἀκρατεύεσθαι*, soll außer der Bibel in griech. älterer Literatur nicht vorkommen. LXX: Gen 43$_{30}$; I Sam 13$_{12}$; Aq. Symm. Theod. Jes 63$_{15}$. Über *ἐγάμησα* statt *ἔγημα* s. Blaß § 24. *πυροῦσθαι* in übertragenem Sinne II Kor 11$_{29}$; II Mak 4$_{38}$; 10$_{35}$; 14$_{45}$; von der Liebe zu Jemand. *πυρ. τινί* Anthol. 12, 87, 3; Anakr. 10, 13; vgl. Gruppe, gr. Mythologie II, 849 f.; nicht bei Epikt., Muson., Mk. Anton. – Allerlei Auffüllungen: A syr^{utr} add *ὅτι* vor *καλόν*, KL D^{bc} philox basm go Thdrt u. a. add *ἐστίν* hinter *αὐτοῖς*, C de fg vg Amb Ambrst Aug add *οὕτως* vor, 37 73 Epiph cop nach *μείνωσιν*; dagegen lassen $D^{gr}F^{gr}$ Gg cop basm $Or^{cat\ int}$ *ἐστίν* nach *κρεῖσσον* weg. *κρεῖττον* (B ℵ DE 17 37 73 74) oder *κρεῖσσον*? an den 4 andern Stellen ist *κρεῖσσον* 7$_{38}$; Phl 1$_{23}$ ohne Var., 11$_{17}$ erheblich besser und auch 12$_{31}$ besser bezeugt. Wahrscheinlich hat P. in der Regel *κρεῖσσον* geschrieben, während Hbr. nach überwiegender Bezeugung *ττ* schreibt (Blaß § 6, 7). Im Unterschiede von V. 36 ist V. 9 *γαμησάτωσαν* zu lesen, FG min haben das bequemere *γαμείτωσαν* konformiert; *γαμεῖν* ist durch ℵAC 17 min gegen *γαμῆσαι* B DG KLP $ℵ^{c}$ C^{2} zu schwach bezeugt; Clem Al hat beides.

C. I, 3 Die Verheirateten V. 10. 11. V. 10. 11b *δέ* setzt die *γεγαμηκότες* zu denen in Gegensatz, die noch vor der Frage stehen, ob sie heiraten sollen oder nicht (V. 9). Für die *γεγαμηκότες* ist die Freiheit der Entscheidung vorbei, sie sind gefesselt durch ein unbedingtes Herrenwort. Statt *λέγω* steht hier das energischere *παραγγέλλω*; es handelt sich nicht um eine diskutable Lehrmeinung des Apostels – daher auch keine begründenden Argumente – sondern um eine kategorische Forderung, wie sie zwar auch der Ap. gelegentlich (II Th 3$_{4.\ 6.\ 12}$; I Th 4$_{11}$) ausspricht; aber hier schaltet er seine Person aus.

Das Präs. *παραγγέλλει*, das hier vorausgesetzt wird (nicht ein historisches Tempus,

erinnert daran, daß dies Herrenwort ein für alle Mal für die Gemeinde gilt (anders 9 14: διέταξεν). Das es hier zum ersten Mal in Kor. verkündigt wurde, ist nicht wahrscheinlich; sehr gut möglich ist, daß P. hier erneut daran erinnert. Ob Paulus aus einer schriftlichen Sammlung von Logia schöpft oder darauf verweist, darüber s. unten S. 192. Es ist durchaus möglich, daß hier mündliche παράδοσις vom Herrn her (11 23) durch Vermittlung der Urgemeinde vorliegt (s. aber zu V. 25). Daß ein Weib sich nicht vom Manne trennen soll, steht in dieser Form nirgends in den Evangelien; überall (Mt 5 32f.; 19 9; Lk 16 18; Mk 10 11) ist der Mann als der Entlassende gedacht (nach jüdischem Recht); nur Mk 10 12 ist der Fall (nach römischem Recht) ins Auge gefaßt, daß die Frau den Mann entläßt. P. hat also das Logion den Verhältnissen entsprechend umgeformt. Es fragt sich nun, ob es sich hier ganz allgemein und prinzipiell um die Frage der Ehescheidung handelt oder, dem Zusammenhang entsprechend, nur um solche Fälle, in denen aus religiösen Bedenken die Ehe der beiden Christen — denn um gemischte Ehen handelt es sich erst von V. 12 an — gelöst werden soll. Das letztere ist ohne weiteres wahrscheinlicher. Es läßt sich wohl verstehen, daß man in einzelnen Fällen völlige Trennung als das Sicherere und Konsequentere dem immer zweifelhaften Versuche völliger Enthaltung vorzog. Darum steht auch wahrscheinlich die Frau voran, weil auf dieser Seite (vgl. V. 3) die stärkeren Bedenken gewesen sein werden. χωρίζεσθαι ist in den Fajjumer Papyri techn. Ausdruck für die Ehescheidung (Deißm. NBSt p. 67: BU 251, 56 ἐὰν δὲ χωρίζωνται ἀπ' ἀλλήλων). Während LXX Dtn 24 1 ἐξαποστέλλειν, die Evv. aber immer ἀπολύειν haben, sagt P. hier und V. 12. 13 (auch vom Weibe) ἀφιέναι (das sich schon Herod. 5, 39 so findet; meist ἀποπέμπειν, ἐκβάλλειν).

Anstoß bereitet der parenthetisch zwischen die beiden Satzhälften eingeklemmte Satz: **V. 11 a** »hat sie sich aber schon geschieden, so soll sie ehelos bleiben oder sich mit dem Manne versöhnen«. Außer der formellen Schwerfälligkeit hat Holsten das Bedenken erhoben: „P. kann in demselben Augenblicke, wo er ein Gebot des Herrn gibt, unmöglich den Fall gesetzt haben und setzen, mit welchem dasselbe übertreten wird." Dies ist m. E. richtig beobachtet. Außerdem ist hier der Fall gesetzt, daß die Ehe auf Grund eines Zerwürfnisses geschieden wird, was erstens unter Christen kaum vorkommen dürfte, hier aber vollends doch wohl nicht in Frage steht, wenn wirklich von Trennungen auf Grund religiöser Bedenken die Rede ist. Hnr. u. Bchm. meinen, daß hier nur von schon früher vollzogenen Trennungen die Rede sein könne. So allein erkläre sich auch das καί; man habe keinen Grund, es mit »doch« zu übersetzen, denn einen Gegensatz bezeichnet es nicht. „V. 10 rechnet mit der Möglichkeit, daß Trennung beabsichtigt sein könnte; V. 11 a aber setzt die Möglichkeit, daß inzwischen jener Vorsatz bis zur Verwirklichung gediehen sein könnte, bedeutet also im Verhältnis zu jener Absicht eine Steigerung (καί = wirklich 4 7; 7 28)" (Bchm.). Wir übersetzen also »wirklich« oder »schon«. Daß ἐάν mit Konj. Aor. auch eine vergangene Tatsache nennen kann, beweist der überhaupt analoge V. 28. P. sage also: »wenn aber«, was ja möglich ist, der Fall schon eingetreten sein sollte, daß eine Frau sich geschieden hat . . . Trotz dieser sprachlich und sachlich möglichen Deutung bleibt die parenthetische Einschiebung dieses Gedankens vor Vollendung des ja nur ganz kurzen Satzschlusses sehr merkwürdig und nicht geschickt. Der Hauptsatz konnte ja gerade so gut erst zu Ende geführt werden oder es konnte leicht ein neuer Satzanfang gebildet werden: ἀνὴρ δὲ γυναῖκα μὴ ἀφιέτω. Es muß die Wahrscheinlichkeit der Interpolation behauptet werden, auch aus dem Grunde,

weil der Hauptgedankenzug in erster Linie nicht die Ehelosigkeit sondern die Wiedervereinigung mit dem Manne forderte; dies gehört an die Spitze. Aber der Verf. von V. 11 a hat ein andres Interesse als der der umgebenden Abschnitte: P. will die Auflösung der Ehen aus religiösen Bedenken hintanhalten; der Interpolator will die Frage der Ehescheidung vollständig und kasuistisch behandeln: die Geschiedene soll nicht wieder heiraten (weil die erste Ehe ideell fortbesteht) oder sie soll sich mit dem Manne, der hier als feindselig oder gekränkt[1] betrachtet wird, versöhnen.

Wie nun auch über die Ursprünglichkeit des Satzes geurteilt werden möge — in jedem Fall ist die Regelung der Ehescheidungsfrage hier eine nur sehr allgemeine und unvollständige; insbesondere wird keine Rücksicht genommen auf die bei Mt 5 32; 19 9 konzedierte Ausnahme der Ehescheidung im Falle der *πορνεία*; es ist sehr wahrscheinlich, daß P. von dieser Fortbildung des kirchlichen Rechts, die in den Zusätzen des Mt. zu Tage tritt, noch nichts gekannt hat. Aber freilich hatte er hier, wo von der Ehe zweier und zwar besonders ernster Christen die Rede ist, keinen eigentlichen Anlaß, diese Ausnahmen in Betracht zu ziehen. Überhaupt ist von den ganz abgerissenen Aussagen des Ap. keine erschöpfende und uns überzeugende Regelung der Frage zu erwarten. Da ja P. die Ehe hier als geistigen und sittlichen Lebensbund und als Stätte der Kindererziehung nicht würdigt, so fallen eine Reihe Momente außerhalb seines Gesichtskreises, welche die Scheidung der Ehe aus höheren sittlichen Beweggründen fordern oder auch umgekehrt — trotz Untreue und andern Gründen widerraten. Die heutige Gesetzgebung (vgl. Schmiedel) kann sich jedenfalls nicht an den biblischen Direktiven genügen lassen; mit Recht wendet sie eine Reihe von Gesichtspunkten an, die dem der Ehe nicht übermäßig geneigten Apostel ganz fern liegen.

C. I, 4 **Die gemischten Ehen** V. 12—16. Wenn P. diese Kategorie mit *τοῖς λοιποῖς* einführt, so ist das nur dann nicht „unlogisch", wenn die Frage der gemischten Ehen eine Unterfrage zu der allgemeinen Frage aus Kor. bildete: Wie steht es mit den Verheirateten? 1) mit christlichen Ehepaaren, 2) mit gemischten Ehen? **V. 12. 13** Daß der Herr nicht über gemischte Ehen Richtlinien gegeben hat, liegt in der Natur der Sache; P. macht nun hier von sich aus die Anwendung des allgemeinen Scheidungsverbots auch auf diesen Fall. Weil er aber ein Herrenwort hinter sich hat, darum redet er hier doch sehr bestimmt, nicht bloß *κατὰ συγγνώμην* oder eine *γνώμη* aussprechend, nicht mit *καλὸν* und *κρεῖσσον* anheimstellend. Seine Forderung kommt darauf heraus, daß von Seiten des christlichen Gatten die Scheidung keinesfalls verlangt werden soll. Es ist auch nicht richtig, aus *συνευδοκεῖ* zu schließen, daß auch auf Seiten des christlichen Teils *εὐδοκία* vorhanden sein muß, als ob, wenn solche *εὐδοκία* nicht vorhanden, der christliche Teil doch zur Scheidung schreiten dürfe. Denn das *συν-* braucht durchaus nicht zu besagen, daß außer den *συνευδοκῶν* noch ein *εὐδοκῶν* vorhanden ist, sondern kann auch wie *συμμαρτυρεῖν, συγχαίρειν* lediglich die sympathische Hinneigung zu der betr. Person oder Sache ausdrücken, der man zustimmt (vgl. Röm 1 32, wo es pedantisch wäre, zu verstehen: der *εὐδοκία* der *πράσ-*

1. Das *καταλλαγήτω* ist ebenso gut am Platze, wenn der Mann beleidigt ist (vgl. Mt 5 23), als wenn die Frau vom Manne gekränkt war (vgl. II Kor 5 19). — Eine Reihe Zeugen, die in V. 9 *γαμεῖν* statt *γαμῆσαι* lesen, haben hier statt *χωρισθῆναι* (B ℵC KLP) *χωρίζεσθαι* (DG), nur A hat beide Mal das Präs.; FG de fg m vg go Cyp machen die Konstr. straffer, indem sie *μένειν ἄγαμον . . καταλλαγῆναι* schreiben.

σοντες zustimmen); hier weist schon die seltene Konstr. mit dem Inf. (Herm. Sim. V 2, 11) darauf hin, daß es mehr auf die Zustimmung zur Sache als zur Person ankommt (dies ist auch die Auffassung von B, der V. 13 εὐδοκεῖ schreibt). Natürlich wird aber von einem Christen erwartet, daß er den guten Willen hat, dem Worte Jesu entsprechend die Ehe aufrecht zu erhalten. Dies braucht aber nicht ausdrücklich gesagt zu werden; der Gewissenskonflikt in Kor. entspringt ja gerade daraus, daß das Herrenwort, das P. soeben neu eingeschärft hat, dort wohl bekannt war, aber mit dem Bedenken zusammenstieß, ob das Zusammenleben mit einem „Ungläubigen" für ein Mitglied der Gemeinde der „Heiligen" möglich und statthaft sei. Solche Bedenken könnten z. B. durch den früheren Brief des P. hervorgerufen sein (5 9; vgl. auch 6 15!); sie verraten vielleicht auch jüdischen[1] Einfluß, ähnlich wie die Bedenken der Schwachen betr. des Opferfleisches. Aus V. 14 ist zu ersehen, daß es die religiöse Rücksicht auf die eigene Heiligkeit war, die diese Bedenken hervorrief; von schwerer Unsittlichkeit des ungläubigen Teils oder davon, daß dieser dem christlichen die Ausübung seines neuen Glaubens verwehre, ist nicht die Rede. Solche Fälle scheinen bisher nicht vorzuliegen; oder P. nimmt an, daß in diesem Fall der Ungläubige nicht auf Fortdauer der Ehe bestehen werde. Es handelt sich also um solche Fälle, wo der ungläubige Teil im Ganzen gutartig ist; wie dies ja schon daraus hervorgeht, daß er bereit ist, die Ehe trotz der Verschiedenheit des Glaubens fortzusetzen. Hier ist noch nicht die Rede davon, daß der christliche Teil den ungläubigen „retten" könnte, wie V. 16. Es scheint, daß P. seine Forderung einfach aus dem allgemeinen Herrngebot ableitet, daher fehlt jede positive Begründung; nur darum ist es ihm zu tun, die Bedenken gegen das Zusammenbleiben aus dem Wege zu räumen: V. 14.

P. redet nur über bereits bestehende gemischte Ehen; daß damit für die Zukunft solche Eheschließungen untersagt seien, liegt nicht darin; aus der kategorischen Klausel in V. 39 ist dies als selbstverständliche christliche Sitte zu entnehmen. Das etwas umständliche καὶ αὕτη (οὗτος) statt etwa eines ὅς ist sehr eindringlich, das neue Subjekt wird als ein sehr wichtiges in dieser Angelegenheit unterstrichen. Es ist αὕτη (statt αὐτή der Rcpt.) und οὗτος statt αὐτός D^c EKL zu lesen. Die peinlich genaue Korrespondenz der beiden Sätze V. 12 u. 13 fällt auf; um so mehr fallen die LAA ins Gewicht, in denen sich freie Abweichungen zeigen, vor allem ἥτις B AC D^gr KL syr^utr cop basm Chr, das schon der Wortstellung wegen dem εἴ τις ℵ DG P vg vorzuziehen ist; ferner τὸν ἄνδρα B ℵAC DG Q statt αὐτόν KLP Tert u. a., aber auch εὐδοκεῖ in B, das immmerhin erwägenswert ist. Die Stellung ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος B ℵAC P Clem u. a. ist rhetorischer, außerdem V. 10 angepaßter als das ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος DG KL it vg go philox Ir^int Or^int Chr Thdrt.

V. 14 Wenn jenen ängstlichen Bedenken die Vorstellung zu Grunde lag, die Ungeweihtheit des ungläubigen Teils oder positiv: sein ungebrochenes Verhältnis zu den Dämonen könnte gewissermaßen „ansteckend" wirken — also ein recht primitiver Begriff von Heiligkeit, so liegt schließlich dieselbe Vorstellung umgekehrt diesem Argument des P. zu Grunde: auch die „Heiligkeit" überträgt sich im Zusammenleben[2], vgl. das Apokryphon bei I Clem 46 2:

---

1. Mischehen verboten Esr 9 2: der „heilige Same hat sich mit dem der Bewohner d. Landes vermischt" 10 10ff.; Neh 13 23–31.
2. Chrys.: νικᾷ ἡ καθαρότης τ. γυναικὸς τ. ἀκαθαρσίαν τ. ἀνδρός.

γέγραπται γάρ· κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται (vgl. Herm. Vis. III, 6; Sim. VIII, 8; Clem. Strom. V, 8, p. 677). Natürlich ist nicht ein allmählich umbildender sittlicher oder religiöser Einfluß gemeint; es handelt sich hier weder um Ethik noch um subjektive Religiosität, sondern um objektive Heiligkeit, Gottgeweihtheit und damit um Aufhebung der dämonischen Unreinheit des Heiden. Nach der herrschenden Auslegung (Heinr., Deißm., die neut. Formel i. Chr. J. p. 124) liegt hier nun folgender Gedankengang zu Grunde: ἐν γυναικί sei bewußt oder unbewußt dem paulinischen ἐν Χριστῷ nachgebildet und meine eine ähnliche persönliche Verschmelzung, wie sie zwischen Christus und den Gliedern an seinem Leibe stattfindet, wie Orig. in der Catene sage: ὡς κρᾶσίς τις γίνεται τῶν δύο, ἀνδρὸς καὶ γυναικός, εἰς σάρκα μίαν, ὡς ὕδατος καὶ οἴνου; vgl. 6 15. Da nun der Gläubige durch die Taufe in die Sphäre Gottes versetzt, geheiligt ist, so gelte dasselbe von dem ihm eng verbundenen ungläubigen Teil. Sprachlich ist gegen diese Auffassung einzuwenden, daß es ungeheuer kühn und durch nichts veranlaßt ist, die Gemeinschaft des Mannes mit dem Weibe (und umgekehrt) nach Analogie von ἐν Χριστῷ durch ἐν γυναικί ausgedrückt zu sehen. Eine andre Auffassung liegt näher: ἐν γυν. ist eine Brachylogie: dadurch daß die γυνή geheiligt ist, ist der Mann mitgeheiligt (s. z. 6 20)[1]. Nur so wird man auch dem Perfektum ganz gerecht: in der Heiligung des Einen ist die des Andern mit vollzogen. Die beste Übersetzung von ἐν wäre »mit«. Daß die Übertragung der „Heiligkeit" gerade durch den geschlechtlichen Verkehr, durch das μίαν σάρκα γίνεσθαι übertragen werde, ist eine zu enge Auffassung; das gesamte Zusammenleben ist Anlaß zu solchem Hineingezogenwerden in die Sphäre der Heiligkeit. An „Liebe, Fürsorge, Gebet und Hoffnung I Tim 4 5 des christlichen Gatten" zu denken (Bchm.) ist zwar eine schöne praktische Auslegung — „ein Gegenstand so vieler Thränen und Gebete kann nicht verloren gehen" — aber dem Apostel liegt das in diesem Augenblick wohl fern, sonst hätte er statt des objektiven ἡγίασται wohl andre Ausdrücke gebraucht; und trotz der auf den Ungläubigen überströmenden Heiligkeit ist ja seine „Rettung" immer noch zweifelhaft (V. 16). Es ist auch kein Grund vorhanden, mit Bchm. anzunehmen, die „ganze Bemerkung sei nicht aus dem Problem des Verhältnisses des christl. Gatten zum unchristlichen, sondern aus dem des Verhältnisses desselben zu seinen Mitchristen hervorgewachsen". Wie die Gemeinde den ἄπιστος beurteilt, das liegt doch hier ganz fern. Daß es sich um Sorgen der christlichen Gatten selber handelt, zeigt das ὑμῶν im folgenden. ἐπεὶ ἄρα ist auch hier Verkürzung eines irrealen Falles: da ja, wenn es anders wäre . . ., also unser »sonst«. Der Ind. Präs. ist allerdings im Hauptsatz des Irrealis eine große Seltenheit (Joh 19 11 ℵAD^{suppl} al); an der irrealen Bedeutung kann aber kein Zweifel sein, das Präs. vergegen-

1. Beispiele für das repräsentative „in": Seneca dial. XI (ad Polyb. de consol.) 3, 5: Luget Polybius et in uno fratre quid de reliquis possit metuere, admonitus; Plin. n. h. II, 94: Augustus über seinen Stern: interiore gaudio sibi illum natum seque in eo nasci interpretatus; vgl. auch Gen 12 3: ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη.

wärtigt sehr eindringlich die Konsequenz. Über das in der Koine häufig fehlende *ἄν* im Hauptsatz Blaß § 63, 3. Das zur Wirklichkeit zurückkehrende *νῦν δέ* ist das sichere Zeichen des vorhergehenden Irrealis. Die Argumentation des P. geht aus von der in der Gemeinde anerkannten Tatsache, daß die Kinder auch aus gemischten Ehen (geschweige denn aus christlichen) ohne weiteres „heilig" sind, mögen sie nun vor der Taufe der Eltern geboren sein oder nachher. Die Stelle hat nur Sinn, wenn eine Taufe der Kinder in der Gemeinde noch nicht Sitte war. Denn wenn dem Kinde erst durch die Taufe die Heiligkeit verliehen wäre, könnte P. hier nicht beweisen, was er beweisen will, daß die Heiligkeit eines Christen sich ohne weiteres überträgt auf die, die eng zu ihm gehören oder daß die von ihm ausgehende Heiligkeit stärker ist als die von dem ungläubigen Teil ausgehende „Unreinheit". Wir haben hier (wie 15 17f. 29ff.) ein argumentum ad hominem, das sich an das Gefühl richtet: wenn ihr befürchtet, durch den ungläubigen Gatten selber unrein zu werden, dann wären es eure Kinder ja längst, und von Geburt an. So sicher aber, wie ihr hofft und glaubt, daß sie mit euch zum Herrn gehören, so gewiß ist es, daß ihr keine Gefährdung eurer Heiligkeit zu befürchten habt[1].

cod. P, der in V. 11 (mit Min 120) *τῷ ἰδίῳ ἀνδρί* liest, läßt hier *γάρ* aus. DG it vg peš Tert fügen zu *γυναικί* pedantisch *τῇ πιστῇ* hinzu, und ℵ^c D^c KL vg syr^utr arm aeth go Tert Chr konformieren pedantisch *ἀδελφῷ* in *ἀνδρί*.

Wie der Fall der Einwilligung des heidnischen Eheteils, so wird auch der entgegengesetzte als realer hypothetischer Fall mit *εἰ* eingeführt — es kam also beides vor. Und zwar sind hier männlich und weiblich unter *ὁ ἄπιστος* zusammengefaßt. **V. 15** Es ist ja ganz richtig, daß das *χωριζέτω* sich eigentlich an den christlichen Gatten richtet: er soll es geschehen lassen. Aber wie könnte er es denn hindern? Etwa durch einen Prozeß oder nur durch persönliches um ihn werben? P. würde also mahnen, überhaupt keine Anstrengungen mehr zu machen, ihn zu halten. *τοιούτοις* kann nur Neutr. sein und sich auf „derartige Lagen, derartige Fälle" beziehen, wie die geschilderten (vgl. Röm 8 37; Phl 4 11). Die Knechtung würde darin bestehen, daß man sich, sei es durch die natürliche Rechtsordnung, sei es durch das Wort Jesu von der Scheidung, sei es durch das Urteil gesetzlich strenger Gemeindeglieder unlöslich an den Gatten gebunden fühlte; dies wäre eine Beeinträchtigung der christlichen Freiheit (Gal 5 1. 13), unter der die Persönlichkeit, in diesem Fall die Einheit, Sammlung des religiösen Lebens leidet. Daß der christl. Teil höhere Aufgaben, daß er auf wichtigeres zu denken hat als auf die Aufrechterhaltung seiner Ehe, ist ganz leise durch die Nennung des Subjekts *ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφή* angedeutet. Der Bruder oder die

1. Diese Betrachtungsweise hat eine Analogie an der jüdischen Lehre Talmud bab. Jebamoth f. 78a: Wenn eine Proselytin schwanger war, braucht das Kind, wenn es geboren ist, nicht getauft zu werden; denn die Taufe der Mutter gilt für es als Taufe. Bem. die Ausdrücke im Talmud Jebamoth: es wird unterschieden, ob ihre Kinder im Zustande der Heiligkeit oder außerhalb der Heiligkeit empfangen sind. Nach Ber. Rabba 46, 1: „Isaak ging aus einem heiligen Tropfen hervor" wird die Heiligkeit durch die Zeugung übertragen. Clem. Al. Strom. III 47, 1: *τῶν δὲ ἁγιασθέντων ἅγιον καὶ τὸ σπέρμα.*

Schwester würden sich in dem Bestreben, den Gatten festzuhalten, zerreiben und zerreißen; das aber ist nicht der Wille Gottes; als er »uns« (so lesen wir mit B DG L א^c it vg syr^utr go u. a., weil die Korrektur in ὑμᾶς אAC K 73 u. a. hier sehr nahe lag) »berief«, hatte er etwas anderes mit uns vor, nämlich daß wir ἐν εἰρήνῃ »in innerem Gemütsfrieden«, in harmonischer, beglückter Stimmung der Seele[1] leben sollten — und die wäre in solcher Ehe undenkbar. **V. 16** Die zwangsweise Aufrechterhaltung solcher Ehe wäre um so verkehrter, als das einzige Ziel, um dessentwillen der christliche Teil darauf bestehen würde, doch sehr unsicher ist: »Retten« nämlich durch den stillen, vorbildlichen Einfluß, durch den Wandel ohne Wort (I Pt 3 1) oder auch durch Zureden und ausdrückliche Bekehrungsversuche; statt σώζειν könnte auch κερδαίνειν stehen, wie beides 9 19—22 abwechselt. σώζειν ist nun hier echter Missions-Terminus; es wird ohne weiteres angenommen, daß wer „gewonnen", „bekehrt" ist, auch der σωτηρία gewiß sein darf.

Unbegreiflicherweise wurde vielfach εἰ im Sinne von εἰ μή gefaßt und der Satz als eine Ermutigung zum Bekehrungswerk auf V. 13 zurückbezogen und als eine Unterstützung der Mahnung zum Zusammenbleiben. Damit wäre V. 14. 15a als Parenthese behandelt, und erst mit ἐν δὲ εἰρήνῃ würde P. zu der Ermahnung zurückkehren, den Frieden in der Ehe nach Möglichkeit aufrecht zu erhalten. Aber heut wird man wohl diese Auslegung, die aller Natürlichkeit Hohn spricht, nicht mehr vertreten wollen. Dagegen ist zu erwägen, daß zwischen der optimistischen Anschauung von V. 14 und dem Zweifel in V. 16 ein Widerspruch zu bestehen scheint. Dies war ein Grund für Holsten, V. 14 als Interpolation zu streichen. Mir scheint, der Widerspruch ist zu ertragen. Freilich müssen wir uns erst darin hineindenken, daß das Hineingezogenwerden in die Sphäre der Heiligkeit bezw. die Überwindung der ἀκαθαρσία des εἰδωλολάτρης (Chrys.) noch nicht seine Rettung einschließt. Hier stoßen zwei ganz verschiedene Denkweisen zusammen: ganz antike, primitive Vorstellungen von rein äußerlich übertragbarer Heiligkeit und die geistig-sittliche religiöse Betrachtung, bei der der Wandel der Gesinnung und Überzeugung ausschlaggebend ist. τί οἶδας (inwiefern weißt du), ob vgl. πόθεν οἶδας, εἰ Epikt. II 20, 30.

C. I, 5 Eine Einlage V. 17—24. V. 17 ist ein Übergang, streng genommen eine Zusammenfassung all der Ratschläge und Verordnungen, die P. in V. 1—16 gegeben hat; sie alle lassen sich darauf reduzieren, daß der Christ von sich aus, willkürlich, nicht seinen Stand ändern soll. Aber die Worte sind so allgemein gefaßt, daß sie den Übergang zu einer prinzipielleren Ausführung bilden, die P. in Form einer wohlabgerundeten (V. 17—20) „Einlage" hier einfügt. Das Verhalten zur Ehe, das er empfiehlt, ist eben nur ein Spezialfall jener allgemeinen Grundsätze, nach denen er in allen Gemeinden anordnet. Ähnliche Einlagen sind Kap. 9. 13.

Schwierig ist εἰ μή. Keine Berücksichtigung verdient wohl die LA ἢ μή in mehreren Min. (Chr^cat), wobei die Worte zum Vorhergehenden gezogen werden. εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις ἢ μή. — Nach Blaß § 65, 6 wäre εἰ μή hier wie Gal 1 7 etwa = πλὴν und zwar in der adversativen Bedeutung (§ 77, 13) = „doch" oder „sondern". Vor allem ist aber darauf zu achten, daß εἰ μή hier ganz abrupt steht, es geht keine

---

1. Vgl. Phl 4 7; II Th 3 16; Kol 3 15; Gal 5 22; Röm 15 13; 14 17; 8 6; Röm 15 33; 16 20; I Kor 14 33; II Kor 13 11; Phl 4 9; I Th 5 23; II Th 3 16. Wer diese Stellen durchdenkt und durchfühlt, wird wissen, was P. unter εἰρήνη versteht. ἐν statt εἰς (Kol 3 15) hat an I Th 4 7; Eph 4 4 belehrende Parallelen. Über die Vermischung von εἰς und ἐν Blaß § 39, 3. 4.

Negation vorher; es liegt also eine ziemlich schroffe Wendung vor. Diese ist so zu verstehen, daß der Leser herausfühlen soll: mir ist ja alles recht, ihr habt völlige Freiheit außer in bezug auf folgenden Grundsatz: wir übersetzen »nur«. – Das Perf. μεμέρικεν B א ist doch wohl dem folgenden κέκληκεν konformiert; in KL tauschen ὁ θεός und ὁ κύριος ihre Plätze; διδάσκω DG it vg Ambrst Conf nach 4 17, ebenso sicut (ubique) vg(codd); καί vor ἕκαστον FG peš schwächt die Kraft der Anaphora; א 17 47 119 vg ἐν πάσαις τ. ἐκκλ. ist weniger zwanglos als τ. ἐκκλ. πάσαις.

»Nur – Jeder, wie's ihm der Herr beschieden hat, Jeder wie ihn Gott berufen hat – so soll er seinen Wandel führen.« Das also ist der allgemeine Grundsatz, der überall zur Herrschaft kommen soll. Das ἐμέρισεν möchte man dem Zusammenhang nach zunächst nur auf die irdische Lebenslage deuten, die einem beschieden ist (Polyb. 31, 18, 3; JSir 45 20; II Mak 8 28; IV Mak 13 19), so daß ein allgemein philosophisch-stoischer Grundsatz vorläge[1]; aber dazu würde ὁ κύριος = Christus als Subjekt nicht passen (daher vielleicht die Vertauschung der Worte in KL), sondern ὁ θεός; vor allem aber ist der Zusammenhang mit der 2. Satzzeile zu eng (vgl. V. 20), als daß man bei ἐμέρισεν an einen andern Moment denken könnte als an κέκληκεν: dem einen hat der Herr beschieden, als Gatte etwa eines ungläubigen Weibes seinen Weg als Christ zu gehen, dem andern, als begnadeter Zölibatär. Mit Recht ergänzt Hofm. stillschweigend ein περιπατεῖν. Denn die Bestimmung des Herrn besteht eben darin, daß der zum Reiche Gottes Berufene den letzten Teil des Weges in dieser Lage wandern soll; in ihr soll er sich bewähren, soll sichs nicht leichter zu machen suchen, auch sich nicht in selbstgesuchte Gefahr begeben. So bezeichnet ἐμέρισεν hier (ähnlich Röm 12 3) die besondere Aufgabe, die dem Christen durch seine besondere Lage zugewiesen ist, seine individuelle Bestimmung (ἑκάστῳ ὡς vgl. 3 5; 12 12). Wenn der Apostel nun das Bedürfnis fühlt, dasselbe in anaphorischer Form noch einmal mit κέκληκεν auszudrücken, so schreitet der Gedanke damit nicht wesentlich fort, es wird nur jetzt das Stichwort ausgegeben für den folgenden Exkurs, in dem καλεῖν und κλῆσις die herrschenden Worte sind. Natürlich handelt es sich hier um den techn. paulin. Ausdruck, dessen Stellung im ordo salutis Röm 8 30 bezeichnet, und der uns aus 1 9. 26 bekannt ist. Gemeint ist die „Hinzuführung zur Gemeinde durch das Evangelium", also die vollendete, geschichtliche Verwirklichung der ἐκλογή, als deren Urheber bei P. wie hier meist Gott erscheint (V. 17). Ὡς bedeutet hier wie bei ἐμέρισειν „in den Umständen, in der Lage, in der euch die Berufung getroffen hat". Und dies ist nun der Grundsatz, nach dem P. die Verhältnisse in allen Gemeinden zu ordnen pflegt (διατ. 11 34; 16 1). Wir beobachten hier (vgl. zu 4 17) das Entstehen eines allgemeinen Kirchenrechtes.

Es folgt einer der reizvollsten und lehrreichsten Abschnitte paulinischer Schriftstellerei. Im anmutig leichten Satzbau der Diatribe wendet P. den allgemeinen Grundsatz auf verschiedene Lebensverhältnisse an. Und zwar gliedert sich diese Einlage in zwei strophenartige, mit ähnlichem Refrain schließende Gebilde V. 18 – 20; V. 21 – 24. Hnr. sagt: „Abgesehen von der

---

1. Ovid. Fast. II, 674: qua fueris positus in statione, mane.

Beziehung auf Christus könnte dieser Abschnitt sowohl formell (z. B. III 22, 19f.) als inhaltlich als ein Stück aus einer Diatribe des Epiktet angesehen werden". Das ist richtig (vgl. die Anmerkungen), aber man beachte den Unterschied: während die stoische Diatribe in solchen Partieen betont, „wie die Freiheit des inneren Menschen trotz aller äußeren Umstände behauptet werden kann und soll", legt P. den Akzent darauf, wie diese äußeren Umstände an der religiösen Bestimmung des Christen nichts ändern.

V. 18 Bem. die in der Diatribe so häufigen, zwischen Frage- und Konditionalsatz schwebenden Vordersätze, die bei aller Gleichförmigkeit doch im Einzelnen anmutige Abwechselung zeigen (*περιτετμημένος — ἐν ἀκροβυστίᾳ; τις ἐκλήθη — κέκληταί τις*; dies ist natürlich durch die kirchl. Textredaktion konformierend verwischt: D°E KL lesen beide Male *τις ἐκλήθη*). Es fragt sich, ob P. dies Beispiel nur rein theoretisch heranzieht, oder ob ihm besondere Verhältnisse in Kor. den Anlaß geben. Jedenfalls — sei es in Kor. oder außerhalb — werden Fälle vorgekommen sein, in denen Judenchristen unter dem Einfluß der hellenistischen Aufklärung, in deren Bereich sie mit ihrer Bekehrung getreten sind, ihr Judentum bis auf den letzten Rest zu verleugnen und abzustreifen entschlossen waren; wie es umgekehrt Heidenchristen gegeben haben wird, die — doch wohl unter dem Einfluß judaistischer Agitation — sich im Gewissen gedrungen gefühlt haben, durch Übernahme der Beschneidung sich des Messiasheils erst vollkommen zu vergewissern. Es wäre für uns sehr wichtig zu wissen, ob namentlich die letztere Erscheinung in Kor. vorhanden war; wir hätten dann einen Beweis, daß die judaistischen Gegner des P. — nach unsrer Ansicht der oder die Führer der Kephas-Partei — nicht bloß gegen Apostolat und Person des P. gekämpft haben, sondern auch — ähnlich wie in Galatien — wenn auch nur unter der Hand von den Heidenchristen die Beschneidung gefordert haben. Gegen diese Auffassung richtet sich die Beobachtung von Bchm., daß P. hier die Beschneidung als ein Adiaphoron behandelt, nicht wie in Galatien als eine „christusfeindliche judaistische Verirrung". Man müsse daher „an solche Fälle denken, wo man nicht aus soteriologischem Grundsatz, sondern etwa aus praktischen Rücksichten, etwa um des geschäftlichen oder verwandtschaftlichen Verkehrs mit Juden willen" die Beschneidung erwog. Aber P. behandelt diese Velleitäten nicht so als ob „Abhängigkeit von Menschen und Rücksicht auf Menschen dazu reizte, den Christenstand den verwickelten irdischen Verhältnissen anzuformen", sondern so, als ob man eine wirkliche Verbesserung der Lage, d. h. der Heilsaussichten oder eine höhere Vollkommenheit damit erzielen wollte. Es müssen doch religiöse und sittliche Motive im Spiel gewesen sein. Um so mehr fällt freilich auf, daß P. hier nicht die Argumente des Galaterbriefs aufbietet (er hat doch nach der gewöhnlich angenommenen Chronologie den Kampf mit den galatischen Irrlehren schon erlebt!), sondern eine ganz andere Betrachtungsweise; nicht daß man durch Übernahme der Beschneidung das Opfer Christi für noch nicht genügende Heilsgarantie erkläre (Gal 2 21) und sich damit gegen seine Liebe und Gnade versündige, sagt er; also nicht vom Standpunkt des Evangeliums aus bekämpft er diese Strebungen: **V. 19** Jene Leute legen auf

Beschneidung und Vorhaut zu viel Gewicht: diese Dinge »bedeuten überhaupt nichts« (Mt 23 16. 18), sind Äußerlichkeiten; worauf es ankommt, das ist »das Halten der Gebote Gottes«. Es sind dieselben Gedanken wie Röm 2 12f. 28f. Und wie P. in den ersten Kapp. des Römerbriefs noch nicht vom Boden des Evangeliums aus redet, sondern vom Standpunkt des freieren und ernsteren Diaspora-Judentums aus (vgl. meine Beiträge z. Verständnis des Römerbriefs S. 19 f.), so redet er auch hier, wie man unter aufgeklärten Diaspora-Juden und Proselyten reden würde: Schämt euch nicht eurer Beschneidung — sie ist etwas rein äußerliches; erstrebt sie nicht, sie nützt euch nichts (Röm 2 25). Haltet Gottes Gebote — das ist etwas, nämlich etwas wichtiges, auch in Gottes Augen Wertvolles, das beim Gericht in die Wagschale fällt (Form d. Satzes wie 3 7). Zu dem allgemeinen hellenistischen Charakter des Wortes stimmt es, daß nach heute herrschender Annahme dies angeblich „paulinische Kernwort" in Wahrheit ein Zitat ist.

Es findet sich nämlich noch zweimal bei P. allerdings in nicht unwesentlichen Varianten: Gal 5 6: *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*; Gal 6 15: *οὔτε γὰρ περιτομή τι ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις.* Nach Euthalius (bei Zacagni, Collectanea monumentorum veterum I, p. 561) soll Gal 6 15 *Μωυσέως ἀποκρύφου ά* sein. Es fragt sich aber, ob wirklich Gal 6 15 den Wortlaut des Zitats am reinsten erhalten hat. An den beiden Galater-Stellen ist gesagt, wie die früheren Unterscheidungszeichen durch die ganz neuen christlichen Faktoren und Erlebnisse in den Hintergrund gedrängt und als unwichtig erwiesen sind. Auch hier redet der Galaterbrief vom Standpunkt des Evangeliums aus, während I Kor 7 19 das Wort am wenigsten christlichen Klang hat. Es könnte genau so in dem jüdischen Apokryphon gestanden haben[1]. *μὴ ἐπισπάσθω* (IV Mak 5 2 ℵV) ist jüd. terminus technicus (מָשַׁךְ s. Levy II, 76) für eine auch sonst bekannte Sache. Als in Jerusalem kurz vor der Makkabäerzeit von der hellenistischen Partei ein Gymnasium gegründet und das nackte Turnen eingeführt war (II Mak 4 9ff.), ließen die hellenist. Gerichteten, weil sie sich ihrer Beschneidung schämten, diese durch eine chirurgische Operation wieder beseitigen: *ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίαν*; Jos. ant. XII 5, 1 (§ 241): *τὴν τῶν αἰδοίων περιτομὴν ἐπεκάλυψαν, ὡς ἂν εἶεν καὶ τὰ περὶ τὴν ἀπόδυσιν Ἕλληνες.* Reiches Material bei Wetstein. Die Operation beschrieben von Celsus de medic. VII, 25 und Epiph. de metr. et pond. 16: *ὅσοι . . ἀντιπαρατέμνονται . . καὶ ἀπὸ περιτομῆς ἀκρόβυστοι γίνονται τέχνῃ τινὶ ἰατρικῇ διὰ τοῦ καλουμένου σπαθιστῆρος* (ein chirurg. Werkzeug) *τὴν τῶν μελῶν ὑποδερματίδα ὑποσπαθισθέντες, ῥαφέντες τε καὶ κολλητικοῖς περιοδευθέντες ἀκροβυστίαν αὖθις αὐτὴν ἀποτελοῦσιν.* Daß diese Sache häufig vorkam, ergibt sich auch aus Pirke Aboth 3, 15: wer den Bund unseres Vaters Abraham vernichtet, der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt. *ἐν ἀκροβυστίᾳ* Röm 4 10 „mit der Vorhaut ausgestattet" vgl. *ἐν ῥάβδῳ*.

V. 20 Der erste Refrain: »Jeder soll in der Lage, in der er berufen ist, bleiben«. Hierzu bemerkt ein Scholion: *ἐν ᾗ ἔφθασεν εἶναι καταστάσει καὶ τάξει ὅτε ἐκλήθη* und Theophyl. *ἐν οἵῳ βίῳ καὶ ἐν οἵῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὢν ἐπίστευσεν, ἐν τούτῳ μενέτω.* Man sieht, wie hier überall der Begriff *κλῆσις* ersetzt und umschrieben wird. Und eben hier liegt die Schwierigkeit. Sachlich ist ja alles klar: P. will, man soll in der (bürgerlichen oder überhaupt äußeren) Lage bleiben, in der einen die „Berufung"

---

1. Vgl. Jos. ant. XX, § 41 . . *δυνάμενον δ' αὐτὸν ἔφη καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τ. πάτρια τῶν Ἰουδαίων· τοῦτ' εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι.*

zur Gemeinde getroffen hat. Dunkel ist aber, wie dieser Stand, in dem man bei der κλῆσις in christlichem Sinne sich befand, selber κλῆσις genannt werden kann, sei es nun, daß man „nach ächt attischem Gebrauche" (Kühner ad Xen. Mem. II 1, 32) ἐν vor ᾗ ergänzt: ἐν τῇ κλήσει, ἐν ᾗ ἐκλήθη oder daß man — was noch schwieriger ist — das ᾗ rein instrumental faßt: inwiefern kann P. sagen, daß einer **durch** den Stand (als Jude oder Unbeschnittener) berufen sei? Um die Sache nicht unnötig zu erschweren, werden wir (nach Anleitung von ὡς) das ᾗ lieber modal fassen: die Form der κλῆσις, in der einer berufen ist. Die vorliegende Unklarheit erklärt sich daraus, daß hier der christliche Sprachgebrauch von καλεῖν, κλῆσις zusammenstößt mit einem aus der stoischen Popular-Philosophie übernommenen.

Epikt. I 29, 33—49 kehrt das Stichwort καλεῖν mehrfach wieder. Der Weise tritt auf der Bühne des Lebens auf ὡς μάρτυς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλημένος (§ 46); er ist der Ehre gewürdigt, für Gott Zeugnis abzulegen (§ 47); wenn er nun jammert und wehklagt über seine Lage (§ 48) — heißt das μαρτυρεῖν? Nein, das heißt καταισχύνειν τὴν κλῆσιν ἣν κέκληκεν (ὁ θεός), ὅτι σε ἐτίμησεν ταύτην τὴν τιμὴν καὶ ἄξιον ἡγήσατο προαγαγεῖν εἰς μαρτυρίαν τηλικαύτην. Κλῆσις ist also hier recht eigentlich die vocatio, die Mission, in einer bestimmten Lebenslage (κληθεὶς εἴς τινα περίστασιν) eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, z. B. ἀποδεῖξαι, εἰ πεπαιδεύμεθα (§ 33. 44: δεικνύειν πῶς ἄνθρωπος ἀναστρέφεται πεπαιδευμένος); dieser Sprachgebrauch nähert sich also unsrem „Beruf" an. Vgl. auch II 1, 39: πεποιθότως τῷ κεκληκότι σε ἐπ' αὐτά, τῷ ἄξιον τῆς χώρας ταύτης κεκρικότι, ἐν ᾗ καταταχθεὶς ἐπιδείξεις τίνα δύναται λογικὸν ἡγεμονικόν . . . Aus diesem Anschauungskreise stammt es also wohl, wenn P. die Lage, in der Jemanden die besondere christliche κλῆσις getroffen hat, selber κλῆσις nennt. Besser ist es aber wohl, das ᾗ modal zu fassen: die Lebensverhältnisse selber sind die Form, in der die besondere christliche κλῆσις an den Einzelnen ergeht, darum dürfen sie selbst κλῆσις heißen. Von hier aus wird auch 1 26 noch deutlicher: Seht an die Umstände, unter denen eure Berufung sich vollzog: die Armut, Unbildung, niedere Herkunft selber ist die κλῆσις.

V. 21—24 Der zweite strophenartig gerundete Teil der Einlage. **V. 21** »Bist du als Sklave berufen, laß dichs nicht kümmern; ja, selbst wenn du frei werden kannst, bleib lieber.« Im Unterschied von der ersten „Strophe" kann P. natürlich hier nur den **einen** Fall setzen, daß Jemand seinen Sklavenstand etwa als eine mit seinem Christenadel nicht verträgliche Unwürdigkeit schmerzlich erträgt oder zu verlassen trachtet. Der umgekehrte Fall, daß Jemand um der neuen Religion willen Sklave werden möchte, konnte natürlich nicht berücksichtigt werden. Laß dichs nicht kümmern (Mk 4 38), rege dich nicht darüber auf; die Sache ist nicht so wichtig, daß eine Änderung notwendig wäre. Hier haben wir noch mehr stoische Stimmung[1]; erst V. 22 geht zu positiver christlicher Betrachtung über. Strittig ist die Bedeutung des folgenden; Luthers Übers.: „doch kannst du frei werden, so brauche des viel lieber" wird noch von Lightfoot und Godet verteidigt, ist aber in jeder Hinsicht unmöglich. Daß P. dem sich Freimachen hier das Wort reden sollte,

1. Epikt. II 6, 18: τί σοι μέλει, ποίᾳ ὁδῷ καταβῇς εἰς ᾅδου; ἴσαι πᾶσαι εἰσίν. IV 6, 21; 5, 22: τί οὖν; θέλεις με καταφρονεῖσθαι; — Ὑπὸ τίνων; . . ὑπὸ τῶν ἀγνοούντων; τί σοι μέλει; III 22, 37. Es ist dies so recht die Formel für die innere Seelenfreiheit, die durch äußere Umstände garnicht berührt wird. Mk. Anton. III, 7: πότερον δὲ ἐπὶ πλέον διάστημα χρόνου τῷ σώματι περιεχυμένῃ τῇ ψυχῇ ἢ ἐπ' ἔλασσον χρήσεται, οὐδ' ὁτιοῦν αὐτῷ μέλει; VI, 10.

wäre gänzlich gegen den Zusammenhang, der ja immer aufs Neue rät, in dem man ist, zu bleiben. Diese Deutung wird aber auch durch *εἰ καί* verboten: selbst in dem besonderen Falle, daß du die Mittel hast, dich frei zu kaufen, selbst in diesem Falle, der ja sehr verlockend wäre (*ἀλλά* ist das steigernde „ja"). Schließlich steht auch das *μᾶλλον* im Wege; es hätte keinen Sinn, wenn P. riete: dann mach Gebrauch von der Freiheit; dagegen ist es gewählt und eindringlich, wenn P. rät, eher oder vielmehr das zu tun, was man nicht erwarten würde, nämlich trotz der Freiheitsmöglichkeit in der Sklaverei zu bleiben. Zu *χρῆσαι* kann doch ebenso gut *τῇ δουλείᾳ* ergänzt werden, wie *τῇ ἐλευθερίᾳ*[1]. Voraussetzung ist hierbei natürlich, daß die Freiheit dem Betr. nicht etwa geschenkt wird, sondern daß er nur die Möglichkeit hätte sich selbst loszukaufen. An diese Sitte, über die uns die delphischen Loskaufs-Urkunden (bei Deißmann, L. v. O.² p. 240 ff.) unterrichten (s. oben S. 167), hat P. hier gedacht, das zeigt der folgende Vers, der nur zu verstehen ist im Hinblick auf jene (fiktive) Loskaufung der Sklaven durch den Gott, in dessen Tempelschatz der Sklave seine Ersparnisse zu diesem Zweck vorher deponiert hatte. P. widerrät die Loskaufung nämlich nicht etwa durch den Hinweis auf die mannigfachen Unsicherheiten der Lage, in die der Freigelassene kommen würde[2], sondern greift zu den höchsten religiösen Motiven: **V. 22** *ὁ ἐν κυρίῳ κληθείς* ist eine stark verkürzte Ausdrucksweise; der Ap. will sagen: wer als Sklave berufen ist, so daß er nun *ἐν κυρίῳ* ist, mit dem erhöhten Herrn für Leben und Sterben innigst verbunden — der ist ein Freigelassener des Herrn, d. h. nicht einer, der früher in der Sklaverei des Herrn gewesen wäre und nun von ihm entlassen wäre (Caji libertus); sondern *κυρίου* erklärt sich hier aus der eben berührten Loskaufssitte. Wie in den betr. Urkunden[3] der Gott als Käufer auftritt, der den Sklaven *ἐπ' ἐλευθερίᾳ* kauft, wie wenigstens einmal (E. Curtius, anecdota Delphica p. 24) der Ausdruck libertus numinis Aesculapii vorkommt, so ist auch hier die Vorstellung, daß Christus den zur Lebensgemeinschaft mit ihm berufenen Sklaven die Freiheit erworben hat, indem er für sie einen Preis gezahlt hat (V. 23), die Freiheit wahrscheinlich aus der bisherigen Sklaverei der Dämonen. Das Besondere der paulinischen Äußerung ist nun aber, daß diese Sklaven nicht wie jene Freigelassenen des Apollo wirklich rechtlich frei werden, sondern in der Sklaverei ihrer Herren bleiben. Ihre „Befreiung" ist also eine religiöse, d. h. eine hienieden unsichtbare und äußerlich ergebnislose. Wenn also dem christlichen Sklaven gesagt wird „du bist ein Freigelassener

---

1. Vgl. Epikt. II 16, 28: *διδομένοις μὲν χρῆσθαι, μὴ διδόμενα δὲ μὴ ποθεῖν, ἀφαιρούμενον δέ τινος ἀποδιδόναι* (fahren lassen) *εὐλύτως καὶ αὐτόθεν, χάριν εἰδότα οὗ ἐχρήσατο χρόνον.* Chrys.: *τοῦτ' ἔστιν μᾶλλον δούλευε — καὶ οὐκ ἀγνοῶ μὲν ὅτι τινὲς τὸ μᾶλλον χρῆσαι περὶ ἐλευθερίας φασὶν εἰρῆσθαι, λέγοντες· εἰ δύνασαι ἐλευθερισθῆναι, ἐλευθερώτητι. πολὺ δὲ ἀπεναντίας τὸ ῥῆμα, εἰ τοῦτο αἰνίττοιτο.* FG vg^ms (ap Lchm.) cop basm scheinen diese falsche Deutung zu haben; denn sie lassen *καί* weg.

2. Hnr. verweist auf Epikt. IV 1, 33 f. Plaut. Casina III 4, 13: Liber si sim, meo periculo vivam, nunc vivo tuo.

3. Z. B. Dittenberger Sylloge² Nr. 485: *ἐπρίατο Ἀπολλῶς ὁ Πύθιος παρὰ Σωσιβίου Ἀμφισσέος ἐπ' ἐλευθερίᾳ* (Gal 51. 3) *σῶμα γυναικεῖον, ᾇ ὄνομα Νίκαια, τὸ γένος Ῥωμαίαν, τιμᾶς ἀργυρίου μνᾶν τριῶν κ. ἡμιμναίου.*

des Herrn", so ist dies ein ganz gewaltiges Paradoxon, dessen Gedanke und Stimmung nicht durch jene Freilassungs-Urkunden erläutert wird; hier muß der stoische Freiheitsbegriff herangezogen werden[1]. Das ist ja gerade das Wesentliche dieser paradoxen Verkündigung eines Epiktet u. a., daß auch ein Sklave „frei" sein kann, ob er gleich ein Sklave ist, weil er die wahre innere „Freiheit" besitzt, die so vielen Freigeborenen fehlt![2] Dies ist die Tonart, die hier anklingt, nur mit dem bemerkenswerten Unterschied, daß die christliche Freiheit nicht die durch Übung und Selbstzucht erworbene des von aller Welt unabhängigen Charakters ist[3], sondern die religiöse: wer sich den Erwählten des mächtigen Herrn Christus nennen darf, wer durch ihn erlöst ist von allen überirdischen feindlichen Mächten, wer um seinetwillen gewiß sein

---

1. Wie ich dies in meiner Schrift „die christl. Freiheit nach der Verkündigung des Apostels P." 1902 getan habe. Wenn Deißmann dagegen bemerkt ([1]p. 232, [2]p. 240), ich hätte „einige Bücherreihen zu hoch gegriffen: die unten bei den Folianten stehenden Inschriften sind hier lehrreicher, als die auf dem Bord oben stehenden Philosophen" — so habe ich seine Belehrung dankbarer angenommen, als er die meine. Aus meinen „Aufgaben d. neut. Wissenschaft" S. 54 f. hätte er für die 2. Aufl. lernen können, daß er unsre Stelle aus den Inschriften nur zur Hälfte interpretieren kann.

2. Stob. III 2, 38 *Βίωνος ἐν τῷ „περὶ δουλείας". Φησὶν ὁ Βίων· οἱ ἀγαθοὶ οἰκέται ἐλεύθεροι, οἱ δὲ πονηροὶ ἐλεύθεροι δοῦλοι (πολλῶν ἐπιθυμιῶν).*

3. Hier ist nun der Punkt, wo wir den Leser nicht dringend genug bitten können, sich aus den herrlichen Diatriben Epiktets den Sinn dieser stoischen Freiheit klar zu machen; z. B. III 15, 11 f.: *ἀγρυπνῆσαι δεῖ, πονῆσαι, νικῆσαι δεῖ τινας ἐπιθυμίας, ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν οἰκείων, ὑπὸ παιδαρίου καταφρονηθῆναι, ὑπὸ τῶν ἀπαντώντων καταγελασθῆναι, ἐν παντὶ ἔλασσον ἔχειν, ἐν ἀρχῇ, ἐν τιμῇ, ἐν δίκῃ. ταῦτα περισκεψάμενος, εἴ σοι δοκεῖ, προσέρχου, εἰ θέλεις ἀντικαταλλάξασθαι τούτων ἀπάθειαν, ἐλευθερίαν, ἀταραξίαν.* III 24, 67 Diogenes sagt: *ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης* (der Begründer der kyn. Schule) *ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλωσα. πῶς ἠλευθέρωσεν; ἄκουε τί λέγει· „ἐδίδαξέν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμά;"* II 1, 21—25 . . . *μόνους τοὺς παιδευθέντας ἐλευθέρους εἶναι . . οὐδεὶς τοίνυν ἁμαρτάνων ἐλεύθερός ἐστι . . . ὅστις δ' ἀπήλλακται λυπῶν κ. φόβων καὶ ταραχῶν* (vgl. Röm 8 35), *οὗτος τῇ αὐτῇ ὁδῷ καὶ τοῦ δουλεύειν ἀπήλλακται.* II 23, 42 *ἐλεύθερον, ἀκώλυτον, ἀναγκαστον, συναρμάζοντα τῇ τ. Διὸς διοικήσει ταύτῃ πειθόμενον, ταύτῃ εὐαρεστοῦντα, μηδένα μεμφόμενον, μηδὲν αἰτιώμενον, δυνάμενον εἰπεῖν τούτους τ. στίχους ἐξ ὅλης ψυχῆς*

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ <γ'> ἡ Πεπρωμένη.

Hier ist die innere Freiheit schon im Wesentlichen mit der Ergebung in Gottes Willen gleichgesetzt. Vor allem lese man den Traktat *περὶ ἐλευθερίας* IV, 1, bes. § 128—131. 171 f.: *ὑπὲρ τῆς νομιζομένης ἐλευθερίας ταύτης οἱ μὲν ἀπάγχονται, οἱ δὲ κατακρημνίζουσιν αὑτούς, ἔστι δ' ὅτε καὶ πόλεις ὅλαι ἀπώλοντο, ὑπὲρ τῆς ἀληθινῆς κ. ἀνεπιβουλεύτου κ. ἀσφαλοῦς ἐλευθερίας ἀπαιτοῦντι τῷ θεῷ ἃ δέδωκεν οὐ καταθήσῃ; . . . ἔσει τοίνυν δοῦλος ἐν δούλοις, κἂν μυριάκις ὑπατεύσῃς* u. s. w. IV 7, 16 ff. *εἰς ἐμὲ οὐδεὶς ἐξουσίαν ἔχει. ἠλευθέρωμαι ὑπὸ τ. θεοῦ, ἔγνωκα αὐτοῦ τὰς ἐντολάς, οὐκέτι οὐδείς δουλαγωγῆσαί με δύναται, καρπιστὴν ἔχω οἷον δεῖ, δικαστὰς οἵους δεῖ* (ich habe einen Freisprecher wie es sich gehört, Richter, wie sie — nämlich zur Freisprechung — gehören). Mk. Anton. 8, 48; 6, 16; 5, 29. Seneca dial. II 19, 2; nat. quaest. III praef. 16. 17; ep. 51, 9; 75, 18; 80, 4—6; de vita beata 15: Deo parere libertas est; de ira 3, 15, 3; Plutarch *ὑπὲρ εὐγενείας* 17. — Ganz stoisch erklärt auch Chrys.: *καὶ πῶς ἐλεύθερός ἐστιν ὁ δοῦλος, μένων δοῦλος; ὅταν παθῶν ἀπηλλαγμένος ᾖ καὶ τῶν τῆς ψυχῆς νοσημάτων, ὅταν χρημάτων καταφρονῇ κ. ὀργῆς κ. τ. ἄλλων τ. τοιούτων παθῶν . . . ὅταν διὰ τὸν θεὸν πάντα ποιῇ, ὅταν μὴ ὑποκρίνηται μηδὲ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ἀνθρώπων τι πράττῃ. τουτέστι δουλεύοντα ἀνθρώποις ἐλεύθερον εἶναι. Ἢ πῶς πάλιν ἐλεύθερός τις ὢν γίνεται δοῦλος; ὅταν διακονῆται ἀνθρώποις πονηράν τινα διακονίαν ἢ διὰ γαστριμαργίαν ἢ διὰ χρημάτων ἐπιθυμίαν ἢ διὰ δυναστείαν. Ὁ γὰρ τοιοῦτος πάντων ἐστὶ δουλικώτερος κἂν ἐλεύθερος ᾖ.* Vgl. Joseph u. Potiphars Weib. Es folgt eine richtige Diatribe *περὶ ἐλευθερίας*, in der ganz der stoische Gemeinplatz herrscht, aber die religiöse Idee des *δοῦλος κυρίου* zu kurz kommt.

darf, daß nichts ihn von der Liebe Gottes losreißen kann, — für den ist es ganz gleichgiltig, ob er die letzte Spanne Zeit, die er hier noch zubringen wird, als Sklave leben muß, er ist dennoch ein stolzer Freier, den ein gewaltiger Herr befreit hat[1]. — Nicht unbedingt durch das Thema und den Zusammenhang erfordert ist der zweite Teil des Satzes. Aber hier hat offenbar wieder der stoische Gedankenkreis und der Stil der Diatribe eingewirkt, in der derartige antithetische Umkehrungen sehr beliebt sind: »ebenso ist der berufene Freie ein Sklave Christi« — dies geht natürlich nicht gegen eine etwaige Neigung der Freien, Sklaven zu werden, sondern will dem Sklaven die Relativität dieser sozialen Unterschiede oder geradezu ihre Nichtigkeit auf christlichem Boden klar machen. Wo der Stoiker dem Sklaven zum Trost sagen würde, der Freigeborene sei der ärgste Sklav, auch wenn er den Purpur trägt, falls er nicht innerlich frei ist — heißt es nun hier: der Freigeborene tritt mit dem Moment, da er in die Gemeinde berufen ist, in eine leibeigene Abhängigkeit zu dem erhöhten Herrn. Eine ähnliche Paradoxie Röm 6$_{18.\,22}$ *ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῇ δικαιοσύνῃ* (*τῷ θεῷ*) vgl. auch Röm 6$_{19}$; 7$_{6}$.

An dieser Stelle wie am Philemonbrief kann man sich die Stellung des ältesten Christentums zur Sklaverei klar machen. Weit entfernt, etwa aus dem Gedanken der Gleichheit aller Menschen heraus die Emanzipation der Sklaven als eine sittliche oder religiöse Forderung zu verkündigen, erklärt das Evangelium diese Standesunterschiede und den Gegensatz von Freiheit und Sklaverei für etwas relativ Unwichtiges. Selbstverständlich werden im zukünftigen Reiche Gottes diese Unterschiede aufhören, aber für den letzten Rest der Zeit ist es gleichgiltig, ob man als Sklave oder als Freier seinen Weg macht. Gott gegenüber und im Verhältnis zu Christus sind die Gemeindeglieder natürlich schon hier gleich (Gal 3$_{28}$). Um so weniger ist aber ein Anlaß, auch die äußeren Verhältnisse zu nivellieren. P. hat sogar eine ausgesprochene Scheu, irgend etwas zu ändern. Im einzelnen Fall kann (vgl. Philem.) einem christlichen Herren nahegelegt werden, seinen Bruder Sklaven freizulassen; aber nicht einmal dies ist Pflicht. Im allgemeinen werden die Verhältnisse bleiben bis zur Parusie. Über die Stellung christlicher Sklaven zu ihren Herrn und umgekehrt Kol 3$_{22}$—4$_{1}$. Zur ganzen Frage vgl. Overbeck, Studien z. Gesch. der alten Kirche I, 158 ff.; Brecht, Kirche u. Sklaverei 1890. — Textkritik: *ὁμοίως* ohne *καί* (KL) oder *δὲ καί* (DG 37) ist erheblich straffer vgl. V. 17. Lies *κυρίου ἐστίν — ἐστιν Χριστοῦ*; ℵ FG konformieren: *Χριστοῦ ἐστίν*.

V. 23 Die Parole von 6$_{20}$ kehrt hier wieder, aber mit andrer Zuspitzung. Die Vorstellung „teuer erkauft" richtet sich wohl an beide Teile, Sklaven wie Freie — auch der Freie ist ja von Christus zu seinem Eigentum erkauft, so daß er nun *Χριστοῦ* oder *Χριστοῦ δοῦλος* ist. Aus diesem Adel folgt für Beide die Verpflichtung, sich nicht in eine neue Sklaverei den Menschen gegenüber zu begeben. Dann wäre ja das Opfer Christi umsonst gebracht! Aber was hat P. hier für einen Anlaß zu dieser Schärfung des christlichen Hochgefühls? Viel zu matt scheint mir der Gedanke, daß die Sklaven nicht auf das Zureden und die Vorspiegelungen Anderer hin versuchen sollen, ihren Stand zu ändern. Solche Nachgiebigkeit fremder Meinung gegenüber wäre mit Sklaverei doch etwas zu stark gekennzeichnet. Und auf die Freien

---

1. Sehr nahe an unsre Stelle reicht Epikt. I 19, 9, wo der Philosoph zum Tyrannen sagt: *ἐμὲ ὁ Ζεὺς ἐλεύθερον ἀφῆκεν. ἢ δοκεῖς ὅτι ἔμελλεν τὸν ἴδιον υἱὸν ἐᾶν καταδουλοῦσθαι; τοῦ νεκροῦ δέ μου κύριος εἶ, λάβε αὐτόν* vgl. Mt 10$_{28}$.

paßt dies nun vollends nicht. Ich kann nur annehmen, daß der eigentliche Schwerpunkt der Erörterung auf dem ersten Gliede ruht: der Freiheitsdrang der Sklaven, der im Zusammenhang mit dem 4 8ff. geschilderten Hochgefühl erwartet sein mag, soll gedämpft werden durch die Betrachtung: wenn ihr überhaupt – wie die andern Menschen – Sklaverei und Freiheit noch für wesentliche Unterschiede haltet, so beugt ihr euch damit landläufigen Vorurteilen; ihr die ihr „frei" sein wollt, seid rechte „Sklaven der Menschen", indem ihr euch nach ihrer Meinung richtet. Immerhin wäre dies ein etwas starkes Urteil über die doch eigentlich recht menschlichen Freiheitswünsche der Sklaven. Darum wäre es ein Vorteil, wenn wir das Wort: „werdet nicht Sklaven der Menschen" auch noch auf das vorige Satzpaar zurückbeziehen dürften: auch die, welche aus falscher Scham oder aus Großmannssucht die Beschneidung abstreifen möchten, und die welche, weil ihnen Worte der Judaisten imponieren, sich beschneiden lassen möchten, machen sich zu Sklaven anderer.

Auf alle Fälle bleibt es dabei, daß P. sich in dieser Einlage und besonders am Schluß einer relativ selbständigen Gedankenreihe überläßt und sich von dem eigentlichen Gegenstand der Erörterung entfernt. Man kann es daher verstehen, wenn Straatman (Theol. Tijdscr. 1877, 24 ff.) und Baljon (de tekst de brieven etc. p. 57 ff.) V. 17–22 ausschalten wollten, weil hier eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vorliege, und wenn Clemen (p. 35) den Abschnitt „einer früheren schriftstellerischen Periode des P." zuweist; „während deren er noch mit dem allgemeinen Grundsatz durchkommen zu können glaubte: Jeder bleibe, wie er ist, also auch unverheiratet, bezw. verheiratet, während er später doch in gewissen Fällen die Ehescheidung gestatten – ja bei gemischten Ehen sieht er sie offenbar selbst gern (??) – und umgekehrt *διὰ τὰς πορνείας, εἰ οὐκ ἐγκρατεύονται* . . . den ehelichen Verkehr, bezw. den Eintritt in die Ehe sogar gebieten mußte". Um dieses Widerspruches willen weist Clem. unsern Abschnitt dem vorkanonischen Briefe des P. zu. Den Widerspruch kann ich nun nicht zugeben; denn was P. hier den Christen zur Pflicht macht (das „Bleiben"), ist ja doch auch in V. 1–16 das vorherrschende Prinzip. Wohl aber kann man nicht leugnen, daß die ganze Erörterung sich wirklich von dem Gegenstand „Ehefragen" weit entfernt, daß der Satz *τιμῆς ἠγοράσθητε γάρ* auch 6 20 in einem Stück vorkommt, das besser in dem vorkanonischen Briefe stünde, als in unsrem, daß die Erörterung der Beschneidungsfrage in V. 19 noch nichts ahnen läßt von der Leidenschaft des Kampfes um die galatischen Gemeinden, daß V. 25 sich ausgezeichnet an V. 16 anschließen würde und daß das *εἰ μή* in V. 17 immerhin ein etwas abrupter Übergang ist. Wenn sich für unsren Abschnitt eine gute Stelle in dem vorkanonischen Briefe überzeugend nachweisen ließe, würde ich der Hypothese Clemens nicht abgeneigt sein. Jedenfalls gehört aber zu unsrem Abschnitt auch noch

V. 24 der refrainartige Schluß der zweiten „Strophe": »Jeder soll in der Lage, in der er berufen ist, bleiben [vor Gott], Brüder«. *Ἀδελφοί*, das freilich im Text eine unsichere Stellung hat (DG hinter *ἕκαστος*, 39 120 Ir? om), verstärkt die Parole gegenüber V. 20. *Παρὰ θεῷ* (13 26 Bas Ir Thdrt om!) ist kaum sicher zu interpretieren. Denn wenn man es eng mit *μενέτω* verbindet; er soll bei Gott, in der Gemeinschaft mit ihm bleiben, ausharren (vgl. etwa V. 35), so wird damit der Akzent verschoben, der ja auf dem *μενέτω ἐν ᾧ ἐκλήθη* liegt, und es kommt eine Zwiespältigkeit in den Satz, die kaum erträglich ist. Faßt man aber *παρά* = *ἐνώπιον* = coram = in den Augen, nach dem Urteil Gottes, so wird vollends die

Spitze des Satzes abgebrochen, denn es kommt ja gerade darauf an, unter den Augen der Menschen in seinem Stande zu bleiben. So ist eine überzeugende Deutung nicht möglich; wir haben also die Wahl, hierin entweder eine rein phraseologische Wendung des P. zu sehen oder eine Zutat von späterer Hand, die vielleicht an falschem Platze steht. Vielleicht gehörten die Worte zu V. 22, wo sie mit *Χριστοῦ* alternierten: *δοῦλός ἐστιν παρὰ θεῷ* oder zu V. 25 *πιστὸς παρὰ θεῷ*?

C. I, 6 Über die „Jungfrauen" V. 25–38; der Abschnitt gliedert sich in drei Unterabschnitte (V. 25–28; V. 28–35 (Einlage); V. 36–38) nach dem uns bekannten Schema aba. I 6 a) V. 25–28 Dies muß ein besonderer Gegenstand der Anfrage im Brief der Korr. gewesen sein, wie *περὶ δὲ* (7 1; 8 1) zeigt. P. bedauert, ihnen nicht eine scharfe und undiskutierbare Antwort ohne Hörner und Zähne geben zu können; dies wäre nur möglich, wenn er »einen Befehl des Herrn« wie in der Scheidungsfrage (V. 10) hätte. Hier wird noch einmal klar, wie die Herrenworte der neuen Gemeinde als Gesetz dienten, wie man einem solchen gegenüber alles Streitens und Grübelns überhoben war; man sieht aber auch, daß die relativ geringe Anzahl der erhaltenen Logia nicht ausreichte, um auf alle Fragen des Lebens zu antworten, so daß „der Geist" des Apostels bezw. das sittliche Urteil der Gemeinde und des Einzelnen ergänzend und die Ethik weiterbildend eintreten mußte. Wenn P. sagt: »ich habe« keinen Befehl des Herrn, es ist mir keiner bekannt, so ist aus dem Wortlaut zwar nicht gerade zu schließen, daß er eine Schrift besaß, in der er nachsehen konnte, wohl aber, daß der Bestand der ihm bekannten Herrenworte fest begrenzt war, leicht zu übersehen und vor allem – nicht nach Bedarf und Belieben zu erweitern. Die „Herrenworte" sind eben nicht eine Schöpfung der Gemeinde, die im Laufe der Zeiten gewachsen wäre, sondern schon zur Zeit des P. eine im Wesentlichen abgeschlossene und nicht mehr wachsende Größe. Der *ἐπιταγή* stellt P. hier nicht wie V. 6 die konzedierende *συγγνώμη* entgegen sondern *γνώμη*; gegenüber der objektiven, allgemein giltigen undiskutablen Gemeindeordnung seine individuelle, subjektive, daher auch nicht unbedingt verbindliche Meinung. Zu offiziell ist wohl die Übersetzung „ich stelle einen Antrag" (Hnr. I, 204)[1], über den etwa vom Plenum der Gemeinde diskutiert und abgestimmt werden müßte. Aber es steht auch nicht bloß da *γνώμην ἔχω*[2], sondern *γνώμην δίδωμι* (II Kor 8 10) und dies hat immer etwas von feierlicher Stimmabgabe[3]. Liegt schon darin eine gewisse Einschränkung der Meinung, als sei sei[n]e *γνώμη* etwas völlig Belangloses, so wird solcher Geringschätzung voller vorgebeugt durch den Fortgang: »ich gebe meine Meinung kund als ein[e]r den die Barmherzigkeit des Herrn gewürdigt hat, daß er als glaubwür[dig]

1. CIG 2264; *γν. εἰσφέρειν* Herodot 3, 80, *εἰπεῖν* Plut. Pomp. 17 u. a. Aus[…]
2. Xen. Cyr. 6, 1, 2; Herodot 7, 236; Aristeas § 234; Epikt. III, 9, 1: *τ.* […] *γνώμην ἔχει περὶ τ. πράγματος*.
3. Als term. techn. kann ich *γν. διδ.* nicht nachweisen; es ist offenbar gebil[det] nach Analogie von *ἐντολήν, ἀπόκρισιν, λόγον διδόναι*. Die Übersetzung consilium [do] vg „entsprach der schon seit Orig. und Cyp. sich durchsetzenden Neigung, zwischen praecepta Dei und consilia evangelica zu unterscheiden" (Bchm.).

gelten darf«. Unsre umständliche Übersetzung gibt den formelhaften Ausdruck nur unvollkommen wieder. Ähnlich ist I Th 2 4 *καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τ. θεοῦ πιστευθῆναι τ. εὐαγγ.*, nur daß hier das *πιστευθῆναι* als das Resultat einer günstig abgelaufenen *δοκιμασία* erscheint (vgl. v. Dobschütz z. St.), hier wie 15 10 ein freies Geschenk des Erbarmens Christi (vgl. Gal 1 15 und bes. II Kor 4 1 *ἔχοντες τ. διακονίαν ταύτην, καθὼς ἠλεήθημεν*). *πιστὸς εἶναι* ist sachlich genau dasselbe wie *πιστευθῆναι*: einer, dem der Herr die Gnade erwiesen hat, ihn für zuverlässig zu erachten, der mag wohl auch beanspruchen, daß Menschen ihn für vertrauenswürdig halten[1]. Nicht der geringste Grund ist vorhanden, *πιστός* hier = „gläubig" zu nehmen (Holst. Bchm. Lietzm.), denn auf die allgemeine Christen-Qualität des P. kommt es hier nicht an, wohl aber darauf, daß er die innere Berechtigung fühlt, als Vertreter des Herrn die fehlende *ἐπιταγή* durch seine *γνώμη* zu ersetzen. Außerdem ist sehr fraglich, ob P. *πιστός* überhaupt in diesem Sinne als Bezeichnung für den Christenstand gebraucht hat[2]. **V. 26** »So erachte ich denn also« kraft meines soeben ausgesprochenen apostolischen Bewußtseins; *νομίζω* nur noch V. 36 bei P. Der Sinn des überlieferten Textes ist klar: seinem Prinzip 7 1 entsprechend erachtet er, »daß dies gut sei wegen der unmittelbar bevorstehenden Bedrängnis«.

Wenn man *τοῦτο* rückbezüglich faßt (vgl. V. 6), so bezieht es sich auf die in diesem Brief gestellte Frage *περὶ παρθένων*, nämlich, ob der Stand dauernder Jungfrauschaft zu empfehlen sei. In diesem Fall, wenn *τοῦτο* rückwärts verankert ist, muß man den Satz mit *ὅτι* entweder kausal nehmen: »weil es« ja, wie 7 1 gesagt, »für einen Menschen heilsam ist, so zu sein«, nämlich nach V. 40 unverheiratet – eine Art Euphemismus; vgl. auch V. 7. 8. Es läge dann in *ὅτι* ein Selbstzitat vor; aber freilich wird man dann eher auf den Gedanken kommen, dies sei vielmehr glossierendes Zitat eines Abschreibers. Noch weniger überzeugend ist die umständliche Fassung: »dies sei gut . . was einem Manne heilsam ist, nämlich so zu bleiben«. Diese relativ. Rückbeziehung von *ὅ,τι* auf *τοῦτο* wird dem unbefangenen Leser stets fern liegen. Meist faßt man *ὅτι* = daß und sieht in diesem Sätzchen eine Wiederaufnahme der nicht vollendeten Konstruktion, wie das beim Diktieren leicht vorkommen könne: aber ist die Konstr. wirklich unvollendet? Erklärte sich das *τοῦτο* den ersten Lesern nicht ohne Weiteres als eine Rückbeziehung auf den Brief? Und ist nicht die verdeutlichende Wiederholung *ὅτι καλόν* ꝛc. eine nachträgliche Interpretation für spätere Leser, die das *τοῦτο* nicht mehr verstanden? Jedenfalls ist der überlieferte Text nicht schön, nnd die Worte *ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι*, die in basm fehlen, können entbehrt werden. DG ergänzen hinter *καλόν ἐστιν*, FG lassen *τό* vor *οὕτως* weg.

Wichtiger als die sprachliche Deutung von V. 26 ist die Frage, wie denn eigentlich das Thema lautet, und welche Frage dem P. vorgelegt ist. Es kann sich nicht bloß um die Frage handeln, ob bisher unvermählte Jungfrauen in den Stand der Ehe treten sollen oder nicht; denn dann hätte es

---

1. Es ist also genau der Sprachgebrauch wie in syr. Inschriften bei Lietzmann, wo *πιστός* fast wie ein Titel „Beauftragter, Vertrauensmann" vorkommt; z. B. Le Bas-Wadd. Voyage III, 2394: *διὰ Κασσίου Μαλάχου . . . κ. Παύλου Μαξιμίνου . . πιστῶν.*

2. II Kor 6 15 ist die einzige Stelle, und die ist eben auch deswegen in ihrer paulin. Echtheit zweifelhaft; Gal 3 9 ist doch sehr pointiert; und Eph 1 1 kann ich nicht für paulinisch halten. I Tim 4 3. 10. 12; 5 16; 6 2; Tit 1 6; Apg 10 45; 16 1 sind eben Zeugen für den späteren kirchlichen Sprachgebrauch.

keinen Sinn, daß P. zunächst (nicht nur in dem *ἀνθρώπῳ* sondern vor allem in V. 27. 28a) dem Manne einen Rat gibt, worauf dann erst V. 28b die Erwähnung der Jungfrau folgt. Über die „Unverheirateten" aber hat ja P. überdies schon V. 8. 9 ausgiebig geredet. Wenn hier also nicht bloß eine Wiederholung vorliegen soll, so muß es sich um etwas anderes handeln, als um die bloße Frage, ob das Heiraten zu empfehlen sei. Die Lösung liegt in V. 28: der Ausdruck *οὐχ ἥμαρτες* ist doch ganz unmöglich, wenn es sich nur darum handelt, daß Jemand zur Heirat geschritten ist. Wie sollte wohl P. oder Jemand in der Gemeinde auf den Gedanken kommen, Heiraten sei Sünde? Der Ausdruck rechtfertigt sich nur, wenn es sich bei diesem Heiraten zugleich um den Bruch eines Gelübdes handelt; die *παρθένοι* sind solche, die sich der dauernden Jungfräulichkeit gelobt haben, und zwar müssen nicht nur Frauen sondern auch Männer (Off Joh 14 4) darunter begriffen sein, weil sonst V. 27. 28 keine Ausführung des Themas *περὶ παρθένων* wäre. Es handelt sich also nicht bloß um *ἄγαμοι* (deren Jungfräulichkeit nach hellenischer Sitte nicht zweifellos war), sondern um Menschen, die ihre bisherige Reinheit zu bewahren entschlossen waren. Was besagt aber dann V. 27? Der Ausdruck ist wieder ganz diatribenartig[1]. Keinen Sinn im Zusammenhang hätte es, wenn hier das Gebundensein wie V. 39 = Verheiratetsein wäre, denn es handelt sich ja um *παρθένοι*. Es kann also nur von Verlobung die Rede sein[2]. Nur so rechtfertigt sich auch das *μὴ ζήτει λύσιν*, das doch nicht auf Scheidung gehen kann, sondern darauf, daß man allerlei Mittel sucht, von einer Verpflichtung loszukommen. Dem gegenüber ist *λέλυσαι* nicht der Geschiedene, sondern der, der überhaupt keinerlei Verpflichtung gegen irgend eine Frau hat; ein solcher soll nicht nach Beziehungen zu einem Weibe suchen, sondern sich von jedem Verhältnis zum weiblichen Geschlecht frei halten. Wer dagegen durch ein Versprechen an ein Weib gebunden ist, der soll nicht Lösung suchen? Ja, wie denn? Soll er sie heiraten? Dies wäre doch eine höchst überraschende Wendung. Nachdem P. in V. 26 soeben ausdrücklich wieder anerkannt hat, daß der jungfräuliche Stand oder das Gelübde der Jungfräulichkeit empfehlenswert ist, kann er doch nicht ohne ein *δέ* oder eine andre Note des Gegensatzes unvermittelt die Heirat anraten. Überdies tut ja erst V. 28 den Schritt zu diesem Gegenstande. Nein, das *μὴ ζήτει λύσιν* kann in keiner Weise in Gegensatz dazu stehen, daß P. soeben dem Ideal der Jungfrauschaft zugestimmt hat. Dann bleibt aber nichts andres übrig, als daß die „Bindung an das Weib" eben darin besteht, daß sich Jemand mit einem Weibe zu ge-

1. Hier liegt sogar ein wörtlicher Anklang an eine Stelle bei dem Stoiker Teles (ca. 240 v. Chr.) vor; Niemand wird behaupten, daß P. dessen Traktat gelesen hat; aber wir ersehen daraus, daß es einen festen *τόπος* gab „Warnung vor Veränderung des gegebenen Zustandes", über den man in festen Ausdrücken zu reden pflegte. Teles ed. Hense p. 6. 7 *γέρων γέγονας· μὴ ζήτει τὰ τοῦ νέου.*
ἀσθενὴς πάλιν; μὴ ζήτει τὰ τοῦ ἰσχυροῦ.
ἄπορος πάλιν γέγονας; μὴ ζήτει τὴν τοῦ εὐπόρου δίαιταν.
Vgl. auch p. 32, 5: *οἰκέτης ἐστίν· ἐλεύθερος σπεύδει γενέσθαι.*
. . . γέγονεν ἐλεύθερος· δοῦλον εὐθὺς ἐπιθυμεῖ κτήσασθαι.

2. Die Verlobung hat nach griech. Recht bindende Kraft vgl. Pauly, RE. Art. matrimonium.

meinsamer Bewahrung der Jungfrauschaft verbunden hat; d. h. es handelt sich um ein sogen. „geistliches Verlöbnis"[1]. Daß P. hier nicht bloß eine sondern zwei Personen im Auge hat, beweist der Artikel ἡ παρθένος in V. 28[2]. Dieser kann nicht generisch gemeint sein — jede Jungfrau —; denn da P. in V. 28a mit dem „du" einen bestimmten Fall ins Auge faßt, so muß auch ἡ παρθένος die bestimmte, dazu gehörige Jungfrau sein. Es muß also in Kor. vorgekommen sein, daß junge Männer, statt sich zu verheiraten, sich mit einer christlichen Jungfrau verlobt haben in dem gemeinsamen Entschluß, die Jungfräulichkeit zu bewahren. Ob sie eine Hausgemeinschaft begründet haben, ist nicht zu ersehen. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, da es sich vielfach hierbei auch um den Zweck gehandelt haben wird, einer allein stehenden Jungfrau den Schutz eines Mannes und dem Manne die Segnungen eines geordneten Hausstandes zu verschaffen. Diese kühne, übergeistliche Unternehmung wird vielfach mit bedenklichen Augen angesehen worden sein, und man kann verstehen, daß man den P., auf dessen enthusiastische Predigt die Begeisterung der παρθένοι zurückzuführen war, um seine Meinung gefragt hat. Und nun wird sich zeigen, wie sich bei P. die Neigung für den jungfräulichen Stand mit den Anforderungen einer vorsichtigen und nüchternen Pädagogik abfindet. P. stellt sich nun zunächst, wie überall in diesen Fragen, auf den Standpunkt, daß man den vorhandenen Stand nicht ändern soll. Wo Jemand sich in diesem Sinne an ein Weib gebunden hat, soll er sein Wort halten und nicht durch allerlei Mittel sich losmachen. Es wird hier stillschweigend vorausgesetzt, daß es nicht etwa ein Wanken der Selbstbeherrschung, also ein Irrewerden an dem Jungfräulichkeits-Entschluß ist — dieser Fall wird V. 36—38 besonders erörtert — das den Gedanken an eine Loslösung hervorgerufen hat, sondern andre Gründe, etwa Mißbilligung des Verhältnisses von andrer Seite, üble Nachrede; am nächsten liegt, daß man dem Jüngling etwa von Seiten der Eltern gesagt hat, es sei Unrecht, sich der Heiratspflicht zu entziehen (vgl. V. 28 ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς — wenn du aber wirklich geheiratet hast). Insoweit steht also P. auf Seiten der asketischen Enthusiasten; er will ihnen Mut machen, an ihrem Entschluß festzuhalten, will ihnen den Rücken stärken ihrer verständnislosen Umgebung gegenüber, will ihnen auch zu Gemüte führen, daß doch auch eine gewisse Treueverpflichtung in dem übernommenen Gelübde liegt. Andrerseits aber ist er auch weit entfernt, weiterhin solche asketische Bravourleistung zu ermutigen: wenn Jemand bisher ohne Beziehung zu einem Weibe sich der Jungfräulichkeit auf eigene Hand gelobt hat, so soll er sich nicht um des Beispiels andrer verpflichtet fühlen, eine geistliche Braut zu suchen; man kann auch ohne dies Experiment seine

1. Das Verdienst, diesen Tatbestand für V. 36—38 erkannt zu haben, gebührt E. Grafe, „Geistliche Verlöbnisse bei Paulus". Theol. Arbeiten d. Rhein. wiss. Prediger-Vereins, Neue Folge Heft 3. 1899. Weiter untersucht und in die ältere Kirchengeschichte verfolgt ist der Gegenstand von H. Achelis, Virgines subintroductae. 1902. Aber das Ergebnis dieser ausgezeichneten Untersuchungen muß auch auf unsre Verse ausgedehnt werden.

2. Diese Feinheit verwischen B FG, indem sie den Artikel weglassen, offenbar weil sie den Satz ganz allgemein auf jede παρθένος beziehen.

Jungfräulichkeit bewahren. Man wird einwenden, daß diese so sehr spezielle Deutung einem heutigen Leser nicht naheliege; aber die kor. Leser und Hörer wußten ja, um was es sich handelte, und die Fragesteller werden die Antwort nach ihrer Frage gedeutet haben. **V. 28** Nun kann aber der Fall eintreten und vielleicht ist er inzwischen schon eingetreten, daß ein solcher Asket an seinem Vorhaben irre wird und doch heiratet. — P. will sie beruhigen über etwaige Gewissensvorwürfe. Dein Gelübde war gut gemeint und es wäre ja schön gewesen, wenn du dabei geblieben wärest; aber dein Zurücktreten ist kein Abfall, keine Sünde gegen Gott, denn die Jungfräulichkeit ist kein Befehl Gottes und vor Gott bindende Gelübde kennt dies älteste Christentum noch nicht. Wen hat denn der Betr. geheiratet? Etwa seine geistliche Braut?[1] Das liegt deswegen fern, weil nicht der Plural steht (*ἐὰν δὲ καὶ γαμήσητε*) und weil das Heiraten der Jungfrau noch besonders erwähnt wird als ihre Tat, auf die der Mann keinen Einfluß hat. Das Heiraten ist also gleichbedeutend mit Aufgabe des geistlichen Verlöbnisses. Dieser Fall liegt in der Natur der Dinge, denn wenn zwei begeisterte Asketen sich zusammentun, so ist zunächst nicht zu erwarten, daß sie beide irre werden; wenn also einer heiraten will, so wird er nicht ohne weiteres bei seinem geistlichen Gefährten Gegenliebe finden. Ein andrer Fall liegt V. 36—38 vor; dort wird angenommen, daß zwischen den Verlobten der Heiratsgedanke aufkommt (s. u.). Dies ist ein verschärftes Problem, darum wird es zuletzt behandelt. Hier dagegen ist es nur in neuer Form das alte Heiratsproblem, und so lenkt denn P. mit V. 28cd zu einer Einlage über, in der er diese allgemeine Frage unter dem neuen Gesichtspunkt der nahen Parusie betrachtet: *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* hat er V. 26 die Jungfräulichkeit für etwas gutes erklärt; die *ἀνάγκη* (Lk 21_{23}), wofür auch *θλῖψις* stehen könnte (Mk $13_{19.\ 24}$), sind die dem Ende vorhergehenden Leiden und Bedrängnisse, durch welche auch die Erwählten hindurch müssen. Obwohl diese ja gewiß in der Hauptsache noch als zukünftige gedacht sind, sagt P. nicht *τ. μέλλουσαν ἀνάγκην*, sondern *τ. ἐνεστῶσαν*; dies Wort, das sonst den Gegensatz zu *μέλλων* bildet (3_{22}; Röm 8_{38}) und Gal 1_4 ganz sicher das Gegenwärtige bezeichnet[2], bedeutet daneben oft genug das unmittelbar Bevorstehende, Drohende[3]; ja dies ist wohl die eigentliche Bedeutung, da *ἐνιστάναι* intr. doch geradezu anheben, beginnen bedeutet[4]. So kann kein Zweifel daran sein, daß P. nicht sowohl unmittelbar gegenwärtige Leiden (II Th 1_4f.), sondern die mehr oder weniger nahe bevorstehenden Nöte der „Messiaswehen" meint, die ja immerhin schon in einzelnen Erscheinungen in die Gegenwart hineinragen mögen. Im Hinblick hierauf sagt P. **V. 28c** »aber Bedrängnis für ihr Fleisch werden die

---

1. Dies ist die Auffassung von DG, die *λάβῃς γυναῖκα* it vg Tert^monog sc. *αὐτήν* und Method, der bloß *λάβῃς*, Tert^exhort cast, der bloß duxeris liest. KL haben *γήμῃς*. DG statt *γήμῃ γαμῇ*. Das Aktiv *γαμεῖν* von der Frau statt *γαμεῖσθαι* V. 39 auch I Tim 5_{11}.

2. *τὰ ἐνεστηκότα πράγματα* Xen. Hellen. II 1, 6; auch bloß *τὰ ἐνεστηκότα* Polyb. II 26, 3.

3. Polyb. I 71, 4: *μείζονος ἐνίστατο πολέμου καταρχὴ καὶ φοβερωτέρου*.

4. *θέρους ἐνισταμένου* bei Beginn des Sommers; *ὁ πόλεμος ἐνέστη* der Krieg begann.

Betreffenden haben« — *τῇ σαρκί* (statt des Dativs II Kor 12 7 haben DG *ἐν σαρκί*) ist im weitesten Sinne gemeint, nicht etwa nur körperliche Leiden werden die Verheirateten treffen — das wäre ja auch bei Unverheirateten der Fall — sondern die ganze Sphäre natürlich-sinnlichen Behagens wird durch die Drangsal, die nicht nur einen, sondern zwei oder gar eine ganze Familie trifft, gestört und die Gatten leiden doppelt und dreifach, da sie mit und für einander sorgen und tragen müssen. Es ist also noch nicht der religiöse Gesichtspunkt, der in den folgenden Versen vorwaltet, sondern mehr eine menschlich-mitleidige Rücksicht, die den Ap. bestimmt, die Heirat zu widerraten oder die zu bedauern, die den Schritt getan haben; daher fügt er hinzu: »ich möchte euch aber gern schonen« — darum stehe ich im Herzen mehr auf Seiten derer, die auf die Ehe verzichten. *οἱ τοιοῦτοι* ist hier ganz ohne verächtlichen Beigeschmack, nur einfach zurückweisend wie 5 5. Es folgt

I 6 b) Einlage: eine Betrachtung über Ehe und Ehelosigkeit in den letzten Zeiten V. 29—35.

a) V. 29—32a: **V. 29** »Das aber sage ich, Brüder«: — so leitet P. auch 15 50 eine feierliche (eschatologische) Belehrung ein[1]; hier liegt der Akzent darin, daß P. gewissermaßen sein Gewissen salviert: wer heiraten will, dem soll noch einmal gesagt werden: »die Frist ist verkürzt« — mit diesem Signal wird die folgende Belehrung eingeleitet; sie schließt mit *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τ. κόσμου τούτου*. So steht alles dazwischen Liegende unter dieser Beleuchtung. *ὁ καιρός* ist nicht wie *ὁ χρόνος* die irgendwie zahlenmäßig bestimmte Zeitspanne, sondern die durch die besonderen Umstände eingegrenzte und charakterisierte Zeit, hier die bis zur Parusie noch übrige Frist. Sie ist *συνεσταλμένος* d. h. zusammengedrängt, verkleinert[2]. Man darf nicht bloß übersetzen: Kurz oder knapp, sondern muß den Verbalcharakter festhalten. Denn wie aus Mk 13 20 *εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας* erhellt, liegt hier der Gedanke vor, daß durch eine besondere Verfügung Gottes die ursprünglich länger projektierte Frist bis zur messianischen Zeit verkürzt worden ist. Daraus ist zu schließen, daß im Judentum zur Zeit Jesu eine apokalyptische Berechnung herrschte, wonach noch eine lange Zeit bis zum Ende verstreichen muß. Da nun der Messias früher als man dachte erschienen war und da Jesus seine Wiederkunft noch zu Lebzeiten seiner Generation angekündigt hatte, so schloß man, daß Gott das Zeitschema „zusammengedrängt" oder „verstümmelt" habe — nach Mk 13 20 aus Barmherzigkeit mit seinen Erwählten. Nun verstehen wir auch das *τοῦτό φημι*: es ist eine apokalyptische Sonderlehre, nicht gerade ein *μυστήριον*, aber doch etwas nicht Allbekanntes, das darum mit besonderem Nachdruck eingeführt wird (vgl. 15 50).

1. Epikt. III 24, 22 ist etwas andres *οὐ τοῦτό φημι, ὅτι* — eine Art Selbstkorrektur, wie I Kor 1 12 *λέγω δὲ τοῦτο* eine Selbsterläuterung vorliegt. DG latt machen durch *ὅτι* die Konstruktion straffer.

2. Es ist nicht der mindeste Anlaß, von dieser Grundbedeutung abzugehen; so heißt es Diod. I, 41 vom Nil, *κατὰ μὲν τὸν χειμῶνα μικρὸν εἶναι κ. συστέλλεσθαι*; Xen. vect. 4, 3: *τόπος εἰς μεῖόν τι συστελλόμενος*; Hippokr. p. 28, 38 *συνεσταλμένη δίαιτα* knappe Kost. Davon abgeleitet I Mak 5 3: *ἐπάταξεν αὐτοὺς πληγὴν μεγάλην κ. συνέστειλεν αὐτούς*; 36; II Mak 6 12 *συστέλλεσθαι* sich entmutigen, aus d. Fassung bringen lassen; II Mak 5 33.

Es fragt sich, ob *τὸ λοιπόν* zum Vorhergehenden zu ziehen ist (D^{c}E KL stellen es sogar vor *ἐστίν*, während FG 67** m vg Tert Aug Or^{int} das *ἐστι* vor und nach *λ.* haben): aber es wäre eine Überladung zu sagen: die Zeit ist forthin verkürzt. Denn was *τὸ λοιπόν* meint, liegt ja schon in *ὁ καιρός*, die noch ausstehende Frist. Auch wäre es unlogisch zu sagen: die Frist sei forthin verkürzt; nein, sie ist überhaupt verkürzt; außerdem hängt das *τ. λ.* klanglich sehr matt nach. Dagegen macht es sich sehr gut und energisch als Anfang der Ermahnung, sei es nun, daß man es eigentlich zeitlich fassen will: »für den Rest« (dieses *καιρός*) nun — oder in der abgeschwächten Bedeutung (s. z. 4 2): »nun denn«. Es kommt auf eins heraus; der Artikel, der in D*G fehlt, würde vielleicht für die temporale Fassung sprechen. Cyp.: superest ergo ut; Aug vg: reliquum est ut. Im Folgenden haben 67** vg^{codd} cop basm arm Or^{int} das *καί* vor *οἱ ἔχοντες* weggelassen und damit, wie wir sehen werden, eine Feinheit verwischt. G arm lassen *ὦσιν* vermissen, das wohl kaum entbehrlich ist.

»So mögen denn (in dieser letzten Zeit) auch die, welche Frauen haben, sein, als hätten sie (sie) nicht« — *ἵνα* in streng finalem Sinn von *συνεσταλμένος* abhängig zu machen, ist nur möglich bei Rückbeziehung von *τ. λοιπόν* und wäre auch in diesem Falle schwerfällig; es steht elliptisch als Ersatz für den Imperativ (vgl. Blaß § 64, 4; 69, 1; Eph 5 33; II Kor 8 7, auch Röm 7 13). *Καὶ* vor *οἱ ἔχοντες* ist unentbehrlich; es markiert den Gegensatz zu den Unverheirateten; bei ihnen ist es selbstverständlich, daß sie die innere Freiheit haben, die hier gefordert wird. *Καί* ist damit auch das Band, das diesen im übrigen leicht loszulösenden Abschnitt an das Vorhergehende bindet. Ähnlich wie 7 18—24; 9 19—23; Kap. 13 geht P. in dieser Einlage weit über den vorliegenden Gegenstand hinaus, indem er in reicher Fülle und mit rednerischer Kraft die innere Freiheit des Christen von der Welt schildert — ein offenbar oft von ihm behandelter Gegenstand[1]. Dies klassische Stück, das so recht als das Programm einer echten evangelischen Freiheit von der Welt (Weltbeherrschung) gilt, tritt historisch in ein besonderes Licht, wenn wir es mit verwandten stoischen Bekenntnissen vergleichen. Und dann wird sich die Frage erheben, ob die innerliche Unberührtheit von der Welt, die hier gefordert wird, nicht eine gewisse Kälte und Teilnahmlosigkeit einschließt, die ein freudiges „evangelisches" Wirken für das Reich Gottes in der Welt hemmen könnte. Schon den ersten Worten gegenüber empfinden wir ein Problem: wie sollen wir die doch auch von P. erhobene Forderung *ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας* (Kol 3 19) erfüllen, wenn wir sie »haben« sollen »als hätten wir sie nicht« (vgl. Epikt. IV 7, 5: *ἐν μηδενὶ ποιεῖσθαι τὸ ἔχειν ταυτα ἢ μὴ ἔχειν*)? Die innere Losgelöstheit, die hier gefordert wird, hat ihre Parallelen bei Epiktet[2], aber für unsre

1. In mannigfaltiger Abtönung behandelt er diesen Gegenstand 4 12f.; II Kor 4 8f.; 6 9f. Wer diese verwandten Stellen nach Form und Inhalt, nach ihrer Ähnlichkeit und Verschiedenheit mit inniger Hingabe studieren und nachempfinden will, der wird damit den Kreis der reichen Empfindungswelt des P. durchmessen, wird einen Eindruck von der Vielseitigkeit seines Ausdrucksvermögens empfangen, aber er wird auch lernen, daß selbst in der begeisterten Rede manche Formen des Ausdrucks wiederkehren, wie sich das bei einer gewissen rednerischen Schulung von selbst versteht.

2. Epikt. III 24, 59f. über die *φιλοστοργία* (Röm 12 10): *εἰ δὲ διὰ τὴν φιλοστοργίαν ταύτην . . . δοῦλος μέλλεις εἶναι κ. ἄθλιος, οὐ λυσιτελεῖ φιλόστοργον εἶναι. καὶ τί κωλύει φιλεῖν τινα ὡς θνητόν, ὡς ἀποδημητικόν; ἢ Σωκράτης οὐκ ἐφίλει τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ; ἀλλ᾽ ὡς ἐλεύθερος, ὡς μεμνημένος ὅτι πρῶτον δεῖ θεοῖς εἶναι φίλον.* IV 1, 159: *λάβε Σωκράτη καὶ θέασαι γυναῖκα καὶ παιδία ἔχοντα ἀλλὰ ὡς ἀλλότρια· πατρίδα, ἐφ᾽ ὅσον ἔδει καὶ ὡς ἔδει· φίλους, συγγενεῖς, πάντα ταῦτα ὑποτεταχότα τῷ*

Empfindung läßt sich mit solcher innerer „Freiheit" die sittliche Aufgabe, die der Mann an seiner Frau hat, der Dienst der Selbstverleugnung, inniges Verstehen, Fragen und Helfen, vor allem die herzliche Liebesempfindung kaum vereinigen. Ein ernster, sich selbst kennender und in Selbstzucht lebender Christ wird wohl fühlen, wo die Grenze überschritten wird, jenseits deren eine allzu große Hingabe, ein sich Verlieren in Sinnlichkeit und dumpfe Familienseligkeit beginnt; er wird sich das Richtige aus des P. Worten schon herausnehmen. Aber für die Menge bedarf es hier einer feinen und vorsichtigen Belehrung und Anleitung. Und im Ganzen setzen wir seit Luther den Akzent etwas anders. Die Freude an Weib und Kind, welche die natürliche Grundlage eines wirklich christlichen Familienlebens ist, wird sich schwerlich jemals unter dies „Haben als hätte man nicht" beugen lassen. Noch schwieriger klingt uns das folgende Paar: **V. 30** »und die Weinenden wie die Nichtweinenden und die sich freuen, als freuten sie sich nicht«. So genau wir fühlen sollen, wann das Übermaß der Schmerzempfindung uns zu zerrütten oder allzu große Freude uns zu entleeren und erschlaffen beginnt, so sehr fordern wir doch auch als Christen das als unser Recht, einer vollen und starken Empfindung uns hingeben zu dürfen, und die stoische *ἀταραξία*, die hier durchscheint, ist nicht mehr unser Ideal; ja P. selber mit seinem starken Gefühlsleben hat nicht so empfunden (II Kor 11 29); das *χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων* (Röm 12 15) würde seine Krone verlieren, wenn es mit innerlicher Unbeteiligtheit gepaart wäre. Wir halten uns an das andre Wort des Apostels *ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε* (Kol 3 23). — Das Motiv für die hier geforderte innere Zurückhaltung klingt noch immer nach aus *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος* (*τὸ λοιπόν* folgerte!); deutlich dargelegt wird es erst in V. 32—35. Eine zu große Hingabe an die Ehe, an Freud und Leid würde die konzentrierte Bereitschaft auf den Herrn hemmen und spalten. In den beiden letzten Sätzen wirkt wohl schon das Motiv aus V. 31 b ein, die Vergänglichkeit der Welt. Darum sollen »die da kaufen, sein wie solche, die es doch nicht behalten«. *κατέχειν* (II Kor 6 10) braucht natürlich nur „besitzen" zu heißen, aber hier bekommt es durch den Gegensatz diese Nuance des zäh Festhaltens. Man kann *ὡς* verschieden fassen: entweder „im Bewußtsein, daß sie es ja doch nicht auf die Dauer besitzen können" (vgl. die Parabel Lk 12 16—21) oder von der Absicht: ohne die Absicht, den neuen Besitz nun festzuhalten. Jedenfalls wird auch hier eine Empfindungslosigkeit gegenüber den Weltgütern gefordert, die wohl durchzuführen ist, wenn man eben nur das gerade zum Leben Notwendige kaufen muß, aber nicht wenn das ganze Leben wie bei den meisten Menschen auf Geschäft und Gütererwerb

---

νόμῳ καὶ τῇ πρὸς ἐκεῖνον εὐπειθείᾳ. — Die Ausdrucksweise klingt an den inhaltlich völlig andern Abschnitt *περὶ πενίας καὶ πλούτου* bei Teles an (Hense p. 26 f.); T. redet von Reichen, die doch Mangel leiden *καὶ πῶς σπανίζουσιν οὗτοι τούτων ἃ ἔχουσι; — πῶς δὲ οἱ τραπεζῖται, φησὶν ὁ Βίων, χρημάτων, ἔχοντες αὐτά; οὐ γὰρ αὑτῶν ὄντα ἔχουσιν· οὐδὲ ἄρα οὗτοι αὑτῶν. εἰ δὲ καὶ τοῦτό τίς σοι δοίη ἐπὶ τοῦ παρόντος, ἀλλ' ὅμοιόν ἐστι τὸ οὕτως ἔχειν < καὶ τὸ μὴ ἔχειν >, ὅταν ἀδυνατῇς αὐτοῖς χρῆσθαι; ἢ τί διαφέρει μὴ ἔχειν ἢ οὕτως ἔχειν . . . ἢ τί διαφέρει μὴ ἔχειν τροφὴν ἢ τοιαύτην ἔχειν, ἧς οὐ μὴ γεύσηται* u. s. w. Der ganze Traktat sehr lesenswert für neutestamentliche Forscher.

gegründet ist. Ein Kaufmann, der wörtlich hiernach handeln würde, wäre sehr bald am Ende; schon die gewöhnliche Tüchtigkeit kann bei dieser Stimmung der Gleichgiltigkeit nicht gedeihen. Hier macht sich der Unterschied der Zeiten mächtig geltend: die Nähe des Weltendes muß den Unternehmungsgeist lähmen; wir aber betrachten die Welt als auch nach uns weiter bestehend; darum kann es in vielen Verhältnissen sittliche Pflicht sein, mit aller Energie und Hingabe Güter zu erwerben, die auch nach uns noch, sei es von unsern Erben, sei es von der Gemeinschaft, der wir dienen, besessen werden sollen. Die innere Seelenfreiheit, die wir auch als evangelische Christen dem irdischen Gut gegenüber fordern, ist schwer zu beschreiben; jedenfalls deckt die paulinische Formulierung, so verständlich sie bei ihm ist, unsre Empfindungsweise nicht mehr. Dies gilt auch von dem eigenartig zugespitzten Ausdruck V. 31 »und die mit der Welt umgehen (mögen es tun) als solche die sich ihr nicht hingeben«. *χρᾶσθαι* (zum seltenen Akk. vgl. II Mak 4 19; Jer 13 7. 10) bezeichnet bekanntlich in sehr vielseitiger Weise (vgl. Passow) das „in die Hand nehmen, gebrauchen, behandeln, etwas anfangen mit, umgehen, verkehren mit etwas"; in philosophischer Sprache gerade das, was es hier bedeutet „sich einer Sache bedienen", etwa auch sie „genießen"[1]; aber auch von der inneren Stellung zu einer Sache[2]. So ist auch hier jeder Verkehr, jeder Gebrauch, jeder Genuß gemeint, durch den man mit der Welt in Beziehung tritt. *Καταχρώμενοι* kann hier nicht (nach Analogie von *ἔχοντες ὡς μὴ ἔχοντες* V. 29) ganz das gleiche Gewicht haben wie *χρώμενοι*, sonst würde P. eben nicht das verstärkende Kompos. wählen (de fg m vg Cyp Ambrst haben nur tamquam non utantur, ebenso 121 *χρώμενοι*, auch Origen.? vgl. TU XVII 4, p. 63). Es kann auch nicht der falsche Mißbrauch gemeint sein, etwa wie Epikt. sagen würde: *παρὰ φύσιν* (vgl. IV 10, 8); so interpretieren L Bas Thdrt *παραχρώμενοι*[3]; auch „verbrauchen" (Ep. Jer. 27; Diog. Laërt. 5, 69) kann natürlich nicht gemeint sein, sondern ein *χρᾶσθαι*, bei dem man allzu tief in den Verkehr, Umgang, Genuß der Welt sich einläßt; wir übersetzen: »sich hingeben«[4]. *τὸν κόσμον* sagt P., noch nicht *τ. κόσμον τοῦτον*[5], diese

---

1. Epikt. II 16, 28: *τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἀντιποιεῖσθαι, ἀλλὰ διδομένοις μὲν χρῆσθαι, μὴ διδόμενα δὲ μὴ ποθεῖν*; I 1, 17: *δεῖ τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν βέλτιστα κατασκευάζειν, τοῖς δ᾽ ἄλλοις χρῆσθαι ὡς πέφυκεν. „πῶς οὖν πέφυκεν"; ὡς ἂν ὁ θεὸς θέλῃ*; I 29, 39; Sap. Sal. 2 6: *δεῦτε οὖν καὶ ἀπολαύσωμεν τ. ὄντων ἀγαθῶν κ. χρησώμεθα τῇ κτίσει ὡς νεότητι σπουδαίως.*

2. Epikt. I 11, 1 f. *πῶς τι οὖν χρῇ τῷ πράγματι* (nämlich zur Ehe); Antwort: *ἀθλίως.* II 21, 9: *τίνα φαντασίαν ἔχω περὶ ἐμαυτοῦ; πῶς ἐμαυτῷ χρῶμαι;*

3. Sehr lehrreich ist die Parallele Philo de Josepho § 144: *ἀλλότριον τοῦτο — μὴ ἐπιθύμει | ἴδιον τοῦτο — χρῶ μὴ παραχρώμενος ‖ περιουσιάζεις — μεταδίδου· πλούτου γὰρ τὸ κάλλος οὐκ ἐν βαλαντίοις, ἀλλ᾽ ἐν τῇ τῶν χρῃζόντων ἐπικουρίᾳ | ὀλίγα κέκτησαι — μὴ φθόνει τοῖς ἔχουσι — πένητα γὰρ βάσκανον οὐδεὶς ἂν ἐλεήσαι ‖ εὐδοξεῖς καὶ τετίμησαι — μὴ καταλαζονεύου | ταπεινὸς εἶ ταῖς τύχαις — ἀλλὰ τὸ φρόνημα μὴ καταπιπτέτω ‖ πάντα σοι κατὰ νοῦν χωρεῖ — μεταβολὴν εὐλαβοῦ | πταίεις πολλάκις — χρηστὰ ἔλπιζε ‖ πρὸς γὰρ τἀναντία τ. ἀνθρώπων αἱ τροπαί.*

4. So steht 9 18 *καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ* im Sinne von „voll ausnutzen"; Plato ep. VIII, 353 E: *οὐκ ὀρθῶς κατακέχρηται δωρεᾷ.* Zu der hier geforderten Stimmung vgl. Epikt. Ench. 11, bes. d. Schluß *μέχρι δ᾽ ἂν διδῷ ὡς ἀλλοτρίου αὐτοῦ ἐπιμελοῦ, ὡς τοῦ πανδοχείου οἱ παριόντες*; II 23, 43: *ὡς διόδου, ὡς πανδοκεῖα*; I 24, 14.

5. So lesen wir mit B ℵA cop basm arm, während D*F G 17 *τοῦτον* hinzu-

Nuance wird erst der folgenden Begründung vorbehalten. Unter Welt ist hier weniger die Menschheit (Röm 5$_{12}$) oder gar der Organismus aus Menschen und Engeln (4$_{8}$), sondern der genannte Komplex natürlich-irdischer Lebensbeziehungen zu verstehen (vgl. Kol 2$_{20}$), worunter Ehe, Freud und Leid, Kaufen und Besitzen mit einbegriffen ist – hier kommt schon der spezifisch religiöse, kirchliche Begriff von „Welt" zum Vorschein, der besonders bei Johannes vorwaltet, so I Joh 2$_{15}$ff.: an diese Stelle mit ihrem *καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ* erinnert[1] nun auch die Fortsetzung **V. 31b:** »denn es gehet dahin die Gestalt dieser Welt«. *παράγειν* intr. begegnet im NT (Mk 1$_{16}$ u. ö.) in der Bedeutung „vorübergehen"[2], worin aber die Nuance des „Dahingehens", „Verschwindens" nicht ausgedrückt ist. In der hier vorliegenden eschatologischen Bedeutung entspricht ihm vielleicht das pertransire IV Esr 4$_{26}$; in ähnlichem Sinne steht Mt 5$_{18}$; 24$_{24}$f.; II Pt 3$_{10}$ *παρέρχεσθαι*[3]. Eigentümlich ist auch der Ausdruck *σχῆμα*; daß beide *αἰῶνες* ein ihnen entsprechendes *σχῆμα* haben, ist auch Röm 12$_{2}$ vorausgesetzt. Ob es richtig ist, hier anstatt an die innere Struktur („Gefüge"), an den habitus, status externus, etwa an den bekannten Theaterausdruck (Hnr.)[4] zu denken, ist mir nicht sicher. Immerhin ist zu bemerken, daß *παράγειν* (transitiv) auch bedeuten kann: auftreten lassen (auf der Bühne)[5], und so wäre allerdings möglich, daß der Satz bedeutete: die Rolle dieser Welt ist ausgespielt, demnächst wird ein andres *σχῆμα* auf der Bühne erscheinen. Das Präs. ist auf alle Fälle sehr kräftig gefühlt: die große Veränderung ist schon im Gange, der *κόσμος οὗτος* steht in seiner letzten Stunde (IV Esr 4$_{26}$: festinans festinabit pertransire). An diesen Schlußsatz der Einlage schließt sich sehr eng **V. 32a** an: da die Welt dem Untergange entgegengeht, so stehen Nöte und „Sorgen" aller Art bevor; »ich möchte aber, daß ihr ohne Sorgen[6] wäret«. So knüpft P. wieder an V. 29: *ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι* an und gewinnt mit dem bequemen *δέ* (das FG de fg m fu Ambrst weglassen) einen leichten Übergang zum **zweiten Teil der Einlage**

β) V. 32b–35, in dem das Stichwort *μέριμνα* vorherrscht; und zwar in einem leicht gebauten Satzkomplex von 2 × 2 antithetischen Distichen, deren erster vom Manne, das zweite von der Frau handelt.

V. 32b. 33 *μέριμνα, μεριμνᾶν* und unser deutsches Sorgen kann verschiedene Nuancen haben. Entweder mehr in der Richtung der selbstquälerischen nagenden Trüb-

fügen, ℵ^{c} D^{bc} E K LP al m vg Tert Cyp Ambrst auch noch den geläufigeren Dativ hineinkorrigieren.

1. Darum braucht die johanneische Stelle noch kein Nachklang der paulinischen zu sein; vielmehr legt die Wiederkehr des seltenen, wohl fast technischen *παράγει (-εται)* nahe, daß hier auf einen apokalyptischen Gemeinplatz angespielt wird.

2. Polyb. V 18, 4: *θεωροῦντες παράγουσαν τὴν δύναμιν.* CIG 2129, 2 *τοῖς παράγουσι χαίρειν.*

3. Vgl. d. hebr. עָבַר Ps 143 (144)$_{4}$ *αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ σκιὰ παράγουσι*; Jes 24$_{11}$, wo zu lesen עָבְרָה כָּל־שִׂמְחָה.

4. Stellen bei Wetstein z. B. Alciphr. III, 71 *τὸ τοῦ οἰκέτου σχῆμα ἀναλαβόντα.*

5. Plut. Nic. 4 u. ä. Stellen s. Passow.

6. *ἀμέριμνος* im NT nur noch Mt 28$_{14}$; Sap 6$_{15}$; 7$_{23}$ (unter den Prädikaten der *σοφία.* Anth. 9, 359 = Stob. flor. 98, 57 V. 5ff.: *ἔχεις γάμον; οὐκ ἀμέριμνος ἔσσεαι = οὐ γαμεεῖς; ζῇς ἔτ᾽ ἐρημότερος.* Menander ap. Stob. *τὸ γυναῖκ᾽ ἔχειν, εἶναί τε παίδων, Παρμένων, πατέρα μερίμνας τῷ βίῳ πολλὰς φέρει.*

LIBRARY
KNOX COLLEGE
TORONTO

sinnigkeit, wie sie im 2. Teil des Faust (5. Akt) so unvergleichlich geschildert ist und wie sie vielleicht in der Bergpredigt (Mt 6_{25}ff.; Phl 4_{6}) gemeint ist (s. SchrNT 3. St.); so wird die *μέριμνα πασῶν τ. ἐκκλησιῶν* (II Kor 11_{28}) unter den aufreibenden Leiden und Mühseligkeiten des apostol. Amtes genannt; und wenn wir V. 31. 32a das *ἀμέριμνοι* im unmittelbaren Zusammenhang mit der Not der letzten Zeit lesen, so erwarten wir, daß auch hier von solchem „Sorgen" um Leib und Leben in Zeiten der Gefahr und Verfolgung die Rede sein werde. Dem ist aber nicht so; vielmehr begegnet im folgenden *μεριμνᾶν* in dem nicht seltenen, mehr positiven Sinn, der Lk 10_{41}; I Kor 12_{25}; Phl 2_{20} vorwaltet und in unsrem „Sorge tragen für" zum Ausdruck kommt. Das Zeichen hierfür ist das Objekt *τὰ τοῦ κυρίου* (Mt 6_{25}ff.; Phl 4_{20} steht *μερ.* absolut), das freilich nicht ganz leicht zu übersetzen ist. Denn anders als II Kor 11_{28} handelt es sich ja nicht um Sorgen für den Herrn oder die Welt, sondern um Dinge, die dem Bereiche des Herrn oder der Welt angehören, die sich irgendwie auf sie beziehen; die Übersetzung »Sorgen um den Herrn« drückt diese Nuance unvollkommen aus. *ἀρέσει* KLP statt *ἀρέσῃ* vgl. Blaß § 65, 2; statt *τῷ κυρίῳ*, das schon aus Gründen des Klanges und der Symmetrie beizubehalten ist, haben FG vg Or Tert Cyp Amb *τῷ θεῷ*.

Statt daß von der *θλῖψις τῇ σαρκί* noch weiter die Rede wäre, kommt P. auf das eigentlich religiöse Motiv jener selbsterwählten Jungfrauschaft zu sprechen, nun zwar in allgemeiner Weise von Ehelosigkeit überhaupt redend. Der Ausdruck: Sorgen, wie man dem Herren „gefallen" möchte — ist ja vielleicht vom folgenden Gliede her bestimmt, so daß hier schon ganz leise der Gedanke der Ehe mit Christus anklänge; aber der Ausdruck „Gott gefallen" findet sich auch sonst bei P. (I Th 2_{15}; 4_{1}; Röm 8_{8})[1]. Seinem Weibe gefallen wollen ist für P. ein Stück „Welt" im eigentlichsten Sinne; die religiösen Folgen, die das für den Christen hat, werden durch die Worte *καὶ μεμέρισται* gekennzeichnet, wenn wir diese zum Vorhergehenden ziehen dürfen: »und so ist er denn geteilten Herzens«. Wenn es auch zweifelhaft sein mag, daß *μεριμνᾶν* und *μερίζειν* etymologisch zusammenhängen (vgl. darüber Prellwitz, Etymol. Wörterbuch d. griech. Sprache S. 197; Zahn z. Mtth. p. 293, Anm. 203), so ist doch nicht unwahrscheinlich, daß P. hier eine Art Wortspiel beabsichtigt. Und so wäre denn hier wieder die mit der Sorge (in Goethes Sinn) verbundene Zwiespältigkeit betont (vgl. Mk 3_{24}ff.)[2]. Aber diese Verbindung der Worte mit dem Vorhergehenden ist erst zu untersuchen.

Text von V. 33. 34. Das *καί* vor *μεμέρισται* fehlt in D^cG KL dg Tert Cyp Ambr Ambrst[3] Chrys Thdt. Für diese Zeugen ist der Satz V. 33 mit *γυναικί* abgeschlossen, und mit *μεμέρισται* beginnt der neue Satz. Aber auch solche Zeugen, die

---

1. Test. Asser 3: *οἱ διπρόσωποι οὐ θεῷ ἀλλὰ ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτῶν δουλεύουσιν, ἵνα τῷ Βελιὰρ ἀρέσωσι καὶ τοῖς ὁμοίοις αὐτῶν ἀνθρώποις.* Epikt. I 13, 2: *τὸ μὴ χαλεπαίνειν μηδὲ ῥήγνυσθαι οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τοῖς θεοῖς*; I 30, 1: *ὅταν εἰσίῃς πρός τινα τῶν ὑπερεχόντων, μέμνησο ὅτι καὶ ἄλλος ἄνωθεν βλέπει τὰ γιγνόμενα καὶ ὅτι ἐκείνῳ σε δεῖ μᾶλλον ἀρέσκειν ἢ τούτῳ*; II 14, 12 (stoische Lehre): *τὸν ἐκείνοις (τ. θεοῖς) ἀρέσοντα κ. πεισθησόμενον ἀνάγκη πειρᾶσθαι κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῦσθαι ἐκείνοις*; II 18, 19; IV 4, 48: *τούτοις οὖν διαλογισμοῖς ἐντρεφόμενος ἔτι διαφέρῃ, ποῦ ὢν εὐδαιμονήσεις, ποῦ ὢν ἀρέσεις τῷ θεῷ* (IV 6, 31 *ζητεῖ, πῶς . . ἀρέσῃ*).

2. Hippokr. p. 375, 43: *ψυχὴ ἐς πολλὰ μεριζομένη*; Achilles Tatius V, p. 343 *ἐμεμέριστο πολλοῖς ἅμα τὴν ψυχήν, αἰδοῖ κ. ὀργῇ κ. ἔρωτι κ. ζηλοτυπίᾳ.*

3. Ambrst sagt aber auch vom Manne: divisus ideo dicitur, quia non potest et divinis insistere rebus et uxoris facere voluntatem. „Divisa est mulier et virgo." Divisa non utique natura, sed actu, quia legimus in Numeris mulieres virgines appellatas (Num 31_{9}). Er scheint doch auch eine Überlieferung zu kennen, nach der *καὶ μεμέρισται* sich auf den Mann bezog.

καὶ μεμέρισται lesen, beziehen die Worte nach vorn, wie peš (D?). Wie es scheint, hat man dann das *μεμέρισται* nicht auf die innerliche Zwiespältigkeit bezogen, sondern bloß auf den Unterschied: in verschiedener Lage ist die Ehefrau und die Jungfrau[1]. Die beste LA war unter diesen Umständen *μεμέρισται καὶ ἡ γυνή* u. s. w. (D^c FG KL dg Tert Cyp Chrys Thdrt), wobei das *καί* = auch gefaßt wurde. Aber D f fu demid Aug, die *καὶ μεμέρισται* lesen, lassen dies *καί* vor *ἡ γυνή* weg, begreiflicher Weise, denn hinter *καὶ μεμ.* erschien es überflüssig (hierin geht nun E inkonsequenter Weise mit D). Da nun ein Asyndeton nach Möglichkeit hier zu vermeiden ist, und da *καί* vor *ἡ γυνή* doch in beiden Gruppen der Zeugen stark bezeugt ist, so ist dies *καί* auf alle Fälle beizubehalten. Zu verwerfen ist ferner die Auffassung: „es besteht ein Unterschied", denn dies wäre ein sehr merkwürdiger Ausdruck, namentlich weil statt etwa eines Plural *αἱ γυναῖκες* hier die einzelne Kategorie genannt wird. Man kann aber doch nicht sagen, die Frau und die Jungfrau sei „geteilt". Das gibt keinen Sinn und hat keine Form. Wegen des Sing. aber läßt sich das *μεμ.* auch nicht fassen: „in verschiedene Strebungen, Meinungen, Parteistellungen geteilt werden" (Hnr.) oder „in den Interessen auseinandergehen" (Meyer). In dem psychologischen Sinn aber läßt sich *μεμ.* nicht nach vorn beziehen, denn das auch dazu gehörige Subjekt *παρθένος* ist ja doch eben nicht zwiespältig. Folglich muß *μεμέρισται* auf den verheirateten Mann zurückbezogen werden; folglich ist auch *καὶ μεμέρισται* zu lesen. Nach Erledigung dieser Hauptfrage handelt es sich um *ἡ ἄγαμος*. Es lesen

1. *ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος* B P 37 73 137 u. a. vg cop basm
2. *ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος· ἡ ἄγαμος* D E F G K L d f g Tert Amb Ambrst
3. *ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος· ἡ ἄγαμος* ℵA F^b

Von diesen LAA sind Nr. 2. 3 für uns damit erledigt, daß wir die Vorwärtsbeziehung von *μεμέρισται* abgelehnt haben. Denn *ἡ ἄγαμος* hinter *ἡ παρθένος* (als Anfang eines Satzes und Subjekt zu *μεριμνᾷ*) ist ja nur dadurch nötig, daß *γυνὴ* und *παρθένος* rückwärts als Subjekt zu *μεμέρισται* gezogen werden. In dem Augenblick, wo *γυνή* und *παρθένος* von *μεμέρισται* frei werden für *μεριμνᾷ*, ist *ἡ ἄγαμος* hinter *ἡ παρθένος* unerträglich. Aber auch Nr. 2, wo *ἡ ἄγαμος* hinter *ἡ γυνὴ* fehlt, ist unmöglich. Denn diese LA hängt mit der Deutung von *μεμέρισται* = „ist unterschieden" zusammen, die für uns unannehmbar ist. Dagegen ist Nr. 1 ganz einwandfrei: *ἡ ἄγαμος* darf nicht fehlen hinter *γυνὴ* und ist unmöglich hinter *παρθένος*. Mithin ist die richtige LA von B P vg cop basm erhalten: . . . . *καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου* . . — Im folgenden ist *καὶ* hinter *ἁγία*, das zwar gut bezeugt ist (B ℵ FG KL de fg m vg^{codd} philox aeth Clem Tert Cyp Aug Ambrst), doch wohl als überlegte Verstärkung mit A D^{gr} P 17 37 vg^{codd} peš cop arm Or Tert u. a. wegzulassen, vielleicht auch das zweimalige *τῷ*, das wohl mit Verdoppelung von *καί* eintrat; es fehlt beidemal in DG KL; *τὰ τοῦ κόσμου* fehlt in B und vielleicht bei Tert, kann sehr gut Auffüllung sein.

V. 34 Da P. von der Frage der *παρθένοι* noch einmal auf das allgemeine Heiratsproblem zurückgeglitten ist, so mußten hier nebeneinander »die unverheiratete Frau[2] und die Jungfrau« genannt werden. Trotz des Doppelsubjekts folgt (in Korrespondenz mit V. 32. 33) das singularische Prädikat: »sie hat die Sorge um den Herrn«, und diese wird nun genauer dahin be-

---

1. Chrys. *εἰπὼν γὰρ „μεμ. κ. ἡ γυνὴ κ. ἡ παρθ.", τοῦτο τέθεικε τὸ διάφορον καὶ ᾧ διεστήκασιν ἀλλήλων· καὶ ὅρον διδοὺς τῆς παρθένου καὶ τῆς οὐ παρθένου, οὐ γάμον εἶπεν οὐδὲ ἐγκράτειαν, ἀλλὰ ἀπραγμοσύνην κ. πολυπραγμοσύνην· οὐ γὰρ ἡ μῖξις πονηρὸν, ἀλλὰ τὸ ἐμποδίζεσθαι πρὸς φιλοσοφίαν.* Auch die Meinung der Peschittha ist: discrimen autem est inter mulierem et virginem.

2. Also verwittwete, verlassene, geschiedene, auch die nicht mehr jungfräuliche, aber doch nicht vermählte; es kann aber auch, wenn *ἡ παρθ.* den technischen Sinn der freiwilligen Jungfrau hat, unter *ἡ γ. ἡ ἀγ.* die noch unvermählte Jungfrau verstanden sein — kurz, es sind mehrere Kategorien einbegriffen.

stimmt, »daß sie heilig sei dem Leibe wie dem Geiste nach«. „Heilig" sind nach 7_{14} nicht bloß gemischte Ehepaare sondern sogar ihre Kinder; hier jedoch scheint es, als könne man nur im ehelosen Stande heilig sein. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, könnte man mit Benutzung der LA *ἁγία καὶ τῷ σώματι* den Akzent auf das Leibliche legen; diese Ehelosen kommen dem Ideal der Heiligkeit näher als die Verheirateten, weil sie auch dem Leibe nach heilig sind. Aber eben aus solchen Erwägungen heraus wird die akzentuierte LA entstanden sein. Es läßt sich bei dem überlieferten Texte nicht leugnen, daß P. hier wirklich eine höhere Stufe der Heiligkeit innerhalb der allgemeinen Geweihtheit der Christen annimmt und damit mönchischer Gesinnung Vorschub leistet. Wir erklären das folgendermaßen: wie P. neben der von Gott gesetzten Weihe oder Heiligung (6_{11}) auch die Heiligung als eine Aufgabe unterscheidet und fordert (vgl. 5_{7}; Röm 6_{19}), so nimmt er hier an, daß die Ehelose diese Aufgabe der Heiligung vollkommener durchführen könne, als die Verheiratete; ihr ganzes Wesen, das hier populär nach Leib und Geist umschrieben wird[1] (5_{4}f.), kann von Heiligkeit durchdrungen sein und immer mehr werden, weil ihre Gedanken und „Sorgen" nur auf den Herren gerichtet sind und nicht durch Heirats- und Ehegedanken abgelenkt werden; »die Verheiratete aber hat die Sorge [der Welt], wie sie ihrem Manne gefalle«[2]. So hat P. von neuem im allgemeinen (nicht nur für die *παρθένοι* im engeren Sinne) die Ehelosigkeit empfohlen; und gerade wie V. 6f. sorgt er dafür, daß diese Empfehlung nicht als ein drückender und gefährlicher Befehl mißverstanden werde: **V. 35** »dies aber sage ich zu eurer eignen Förderung[3], nicht etwa um (mein persönliches Ideal oder Prinzip V. 1. 7 mit Gewalt durchzusetzen und damit) euch eine Schlinge überzuwerfen«. Das tertium comparationis in dieser dem Kriegswesen entlehnten[4] Metapher ist wohl weniger die Freiheitsberaubung und Gewissensknechtung der Korr., sondern das Zufallebringen dadurch, daß er ihnen mit solcher Forderung zu viel zumuten würde. Und nun kommt in äußerst gedrungenem und wuchtigem Ausdruck die letzte und höchste Absicht, die P. mit seiner Empfehlung der Ehelosigkeit befolgt (*πρός* mit Rücksicht auf; bezeichnet das, was man bei einer zweckvollen Tätigkeit besonders im Auge hat). Die adjectiva neutra statt etwaiger Abstrakta korrespondieren rednerisch dem *σύμφορον*; aber sie vergegenwärtigen noch kräftiger und anschaulicher das Ideal, als nomina abstracta es könnten. Der Hauptbegriff und der klarste ist *τὸ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως*. Das Wort *εὐπάρεδρος* und die vulg. lectio *εὐπρόσεδρος* (K min Chr; L *πρόσεδρον*) findet sich sonst nirgends (Hesych. erkl.: *καλῶς παραμένων*). Die Bedeutung bestimmt sich nach der von *πάρεδρος, παρεδρεύειν, παρεδρία, παρεδρευτικός*, bei Jemand oder etwas be-

1. Äußere und innere *ἁγνεία* gefordert Dem. 22, 78; Cic. leg. II 10, 24; Celsus b. Orig. III, 59; CIG XII, 789; Porph. abst. II, 44.

2. Stob. flor. IV 23, 55 *Θεανὼ (ἡ πυθαγορικὴ φιλόσοφος) ἐρωτηθεῖσα, τί πρέπον εἴη γυναικί; τὸ τῷ ἰδίῳ, ἔφη, ἀρέσκειν ἀνδρί.*

3. Das seltenere *σύμφορον* B ℵA D 13 17 26 49 ist dem *συμφέρον* vorzuziehen.

4. Herod. 7, 212; Philo vita Mos. II § 252 *βλέπω (τὴν ἐκ θεοῦ βοήθειαν) βρόχους τοῖς αὐχέσι περιβάλλουσαν τῶν ἀντιπάλων.*

ständig sitzen, in seiner Nähe weilen, eifrig, emsig sich der Person oder Sache widmen[1]. *εὐπάρεδρος* ist also einer, der in löblicher Weise sich andauernd einer Sache widmet, die enge Verbindung mit *τῷ κυρίῳ* (wofür Eur. Med. 843, s. vor. Anm., eine Analogie) malt sehr energisch den, der in inniger Hingabe sich dem Herrn widmet — *ἀπερισπάστως* „unabgezogen“, konzentriert[2]. Illustriert werden diese Worte durch die Geschichte von Martha, die *περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν*, weil sie *μεριμνᾷ καὶ θορυβάζεται περὶ πολλά*, und Maria, die *παρακαθεσθεῖσα πρὸς τ. πόδας τ. κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ* (Lk 10_{38-42}). — Schwieriger ist *τὸ εὔσχημον* hier zu verstehen. Zunächst ist wohl klar, daß es nicht mit *τῷ κυρίῳ* zu verbinden ist, denn dieser Dativ ist doch ganz durch das *παρ-* in *εὐπάρεδρον* gebunden. Aber es fragt sich, warum P. hier, wo es ihm ganz auf die innere religiöse Konzentration ankommt, auf die „Ehrbarkeit“ oder „edle Sitte“ (W3f.) zu sprechen kommt. Und sollte denn wirklich nach seiner Ansicht die *εὐσχημοσύνη*, auf die er auch sonst solches Gewicht legt (I Th 4_{12}; I Kor 12_{23}f.; 14_{40}; Röm 13_{13}) nur durch die Ehelosigkeit garantiert sein? Nach V. 36 scheint ja vielmehr umgekehrt durch die Ehelosigkeit die Gefahr der *ἀσχημοσύνη* nahegerückt zu werden. So scheint mir *τὸ εὔσχημον* trotz der engen, sogar klanglichen[3] Verbindung mit *εὐπάρεδρον* logisch etwas anders orientiert zu sein. Das *εὐπάρεδρον* ist wirklich das positive Ideal, um dessenwillen P. die Ehelosigkeit empfiehlt; aber das *εὔσχημον* ist die Grenze, die er dabei eingehalten wissen will; dies steht in Korrespondenz mit dem negativen Gedanken *οὐ . . βροχόν*: ich will euch nicht in Versuchung führen, sondern die Ehrbarkeit soll gewahrt bleiben. Damit ist denn auch der Ton angeschlagen, der in V. 36 ff. weiter klingt — also eine leise Vorbereitung des neuen Themas, wie P. das auch sonst liebt

---

1. 9_{13}; Aristeas § 81 *τοῖς τεχνίταις παρήδρευεν ἐπιμελῶς*; Polyb. 29, 27 (Hultsch), 10: *παρήδρευσαν ἕως ἀπέπλευσαν αἱ δυνάμεις*; 30, 5, 1: *αὐτόθι μένοντες παρήδρευον χάριν τοῦ μηδὲν αὐτοὺς λανθάνειν*; Diod. 14, 71, 4: *οἱ τοῖς κάμνουσι παρεδρεύοντες*; *παρεδρεύων τινί* sagt man vom Schüler und Lehrer; die Sänger heißen *Ἀπόλλωνος πάρεδροι* Luc. Electr. 4, Danaë *τῆς Λαοδίκης πάρεδρος* ihre Vertraute Ath. 13 p. 593 C; Jos. b. j. I 3, 5 v. d. Schülern d. Esseners Judas: *ἦσαν δ' οὐκ ὀλίγοι παρεδρεύοντες αὐτῷ τῶν μανθανόντων.* Eur. Med. 843: *τᾷ σοφίᾳ πάρεδροι ἔρωτες*; Eus. h. eccl. 10_7: *τῇ τ. νόμου τούτου παρεδρίᾳ.*

2. Der Ausdruck ist in der jüngeren Stoa technisch, z. B. Epikt. II 21, 22: *ἠρεμήσατε τῇ διανοίᾳ, ἀπερίσπαστον αὐτὴν ἐνέγκατε εἰς τὴν σχολήν*; III 22, 69: *τοιαύτης δ' οὔσης καταστάσεως* (die Lage), *οἵα νῦν ἐστιν, ὡς ἐν παρατάξει* (wie im Feldzug), *μή ποτ' ἀπερίσπαστον εἶναι δεῖ τὸν Κυνικὸν ὅλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ, οὐ προσδεδεμένον καθήκουσιν* (Pflichten) *ἰδιωτικοῖς οὐδ' ἐμπεπλεγμένον σχέσεσιν, ἃς παραβαίνων οὐκέτι σώσει τὸ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ πρόσωπον, τηρῶν δ' ἀπολεῖ τὸν ἄγγελον καὶ κατάσκοπον καὶ κήρυκα τῶν θεῶν*; u. s. w. Hier haben wir recht eigentlich die stoisch kynische Parallele zu der Anschauung des P.; I 29, 59: *ἀπερισπάστως καθῆσθαι καὶ ἀκούειν νῦν μὲν τραγῳδοῦ νῦν δὲ κιθαρῳδοῦ.* Hierokl. bei Stob. IV 22, 24; Sir 41_2 (*ὦ θάνατε ὡς πικρόν*) . . *ἀνδρὶ ἀπερισπάστῳ καὶ εὐοδουμένῳ ἐν πᾶσιν.* Zu *περισπᾶν* vgl. Pap. Lond. 42, 31 (Witkowski p. 40): *εἴπερ μὴ ἀναγκαιότερόν σε περισπᾷ*; Herm. Sim. IV, 5: *ἀπέχου δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν πράξεων . . οἱ γὰρ τὰ πολλὰ πράσσοντες πολλὰ καὶ ἁμαρτάνουσι, περισπώμενοι περὶ τὰς πράξεις αὐτῶν κ. μηδὲ δουλεύοντες τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν* . . vgl. auch § 7. Zur religiösen Stimmung vgl. Philo de post. Caini § 27 *ὄντως γὰρ ἀτρέπτῳ ψυχῇ πρὸς τὸν ἄτρεπτον θεὸν μόνη πρόσοδός ἐστι, καὶ ἡ τοῦτον διακειμένη τὸν τρόπον ἐγγὺς ὡς ἀληθῶς ἵσταται δυνάμεως θείας.*

3. Vgl. Röm 1_{18}: *ἀσέβειαν κ. ἀδικίαν, ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ*; 1_{25}: *ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν*; 2_{17} *ἐπονομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ*; I Kor 4_{13} *περικαθάρματα — περίψημα* ꝛc.

(z. B. Röm 13 14). Wir wagen nun eine Übersetzung: »nicht um euch eine Schlinge über zu werfen; nein, mein Absehen geht auf Ehrbarkeit wie auf innige gesammelte Hingabe an den Herrn«. Nach Beendigung der Einlage kehrt der Verf. zum Thema der παρθένοι zurück.

I 6 c) V. 36–38, nun aber ein spezielles Problem aufgreifend. Vgl. hierzu die ob. S. 195 genannten Schriften von E. Grafe und H. Achelis; ferner Sickenberger, Bibl. Zeitschrift III, 44 ff. 401 ff. Die Streitfrage ist hier, ob τίς der Vater (so z. B. Bchm. und die Meisten) oder auch der Vormund des Mädchens ist oder der (geistliche) Verlobte, wie Grafe und Achelis erklären. Der Ausdruck τὴν παρθένον αὐτοῦ oder gar ἑαυτοῦ (V. 38) würde recht schlecht zum Vater passen, wo τ. θυγατέρα das Natürliche wäre, allenfalls zum Vormund; aber dies wäre denn doch ein zu singulärer Fall, über die Pflichten der Väter wäre dann garnicht geredet. Andrerseits ist es natürlich auch ein seltener Ausdruck für „Braut" (Bchm.); aber es handelt sich ja nach der neueren Auffassung garnicht um eine Braut im gewöhnlichen Sinne (was τ. νύμφην αὐτοῦ heißen müßte), sondern um die Jungfrau, die einer sich zur Lebensgefährtin in gemeinsamer Jungfräulichkeit erwählt hat. Und da nun, wie wir aus V. 25 ff. entnommen haben, beide παρθένοι heißen, so war gar kein anderer Ausdruck für die Erwählte möglich als τὴν (ἑαυτοῦ) παρθένον (αὐτοῦ). Die Deutung auf Vater oder Mündel ist aber vollends ausgeschlossen durch οὐχ ἁμαρτάνει. Bei der Frage, ob man seine Tochter oder sein Mündel verheiraten soll, kann die Kategorie „Sünde" oder „Nichtsünde" garnicht in Betracht kommen – bei der Freiheit, mit der das Heiratsproblem von P. behandelt wird. Der Ausdruck paßt nur zu dem Bruch des Gelübdes, der im Heiratsfalle vorliegen würde, und P. urteilt hierüber ganz wie V. 28. Gegen den Vater spricht auch V. 37; die starke Betonung der Willensfestigkeit und Selbstbeherrschung wäre, wie Lietzm. sagt, „grotesk", wenn es sich darum handelte, ob ein Vater seine Tochter verheiraten soll oder nicht. Auch τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον ist ein so eigentümlich gewählter Ausdruck[1], τηρεῖν hat einen so spezifisch religiös-sittlichen Klang (vgl. τ. ἐντολάς und ähnliches bei Joh.), daß die Worte für einen Vater nicht passen; neben dem entfernteren Objekt παρθ. darf das nähere θυγατ.[2] nicht fehlen, es sei denn, daß die Betr. eben nur im Verhältnis der παρθένος zu dem Manne steht, so daß näheres und entfernteres Objekt in παρθ. zusammenfallen. Auch das εἴ τις ἀσχημονεῖν νομίζει paßt nicht zu dem Vater. Denn die Ehelosigkeit an sich kann ja natürlich nicht unter den Begriff der ἀσχημοσύνη fallen, besonders nicht unter Christen; es könnte sich also nur darum handeln, daß die zur Ehelosigkeit gezwungene Jungfrau sich in unehrbarer, unanständiger Weise schadlos hielte. Aber dies wieder kann unmöglich durch ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον ausgedrückt sein; die παρθένος ist hierdurch nicht als der tätige

---

1. Vgl. II Clem. 8 4. 6: τ. σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες καὶ τ. σφραγῖδα ἄσπιλον; I Tim 5 22: σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει; Jak 1 27; 14 3: τηρήσατε τὴν σάρκα, ἵνα τ. πνεύματος μεταλάβητε.

2. Wie anders klingt Xen. Mem. I 5, 2, wo ein Vater bei seinem Tode ἐπιτρέπει ἢ παῖδας ἄρρενας παιδεῦσαι ἢ θυγατέρας παρθένους διαφυλάξαι.

sondern der leidende Teil bezeichnet und die unanständige, sittlich anstößige Handlungsweise (vgl. Röm 1 27; Muson. p. 63: *συμπλοκὰς ἀσχήμονας*) geht von dem *τις* aus (vgl. 13 5). *νομίζει* „drückt“ also auch hier wie sonst „ein Urteil oder eine Anschauung in bezug auf einen vorliegenden Sachverhalt aus“ (Bchm.), nämlich so: »wenn einer meint, daß er gegen seine Jungfrau sich unziemlich benehme«, wenn er also schon das gegenwärtige Verhältnis, das von sinnlicher Erregung nicht frei ist, als eine Unziemlichkeit beurteilt[1]; wodurch dieser Fall entsteht, sagt *ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος*. Gegenüber der älteren Auffassung, die hier mit dem Subjekt wechseln muß (wenn sie überreif ist), ohne daß der Text das andeutete, bedeutet es einen Vorteil, daß wir bei demselben Subjekt bleiben können. Und *ὑπέρακμος* kann zwar bedeuten „über die Jahre der Blüte hinaus sein“ — aber dann wäre es ja zum Heiraten ohnehin ein wenig spät; besser aber faßt man das *ὑπέρ* nicht zeitlich komparativ (*ὑπὲρ τὴν ἀκμήν*), sondern modal „übermäßig stark in der *ἀκμή*“ d. h. von überquellender, nicht mehr zu bändigender Jugendkraft[2]. Dies könnte natürlich auch von der Jungfrau gesagt sein, aber die *ἀσχημοσύνη* droht ihr von Seiten des *τις*, nicht aus eigner Verführbarkeit. Eine Steigerung enthält *καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι*. Wenn *ὀφείλει* sonst die sittliche Verpflichtung bezeichnet (Lk 17 10; Röm 15 1; Eph 5 28; I Joh 2 6), so überwiegt doch 11 7. 10 mehr die Nuance: die Sitte fordert es. An unsrer Stelle ist nun keineswegs von dem naturhaften „Drang“ die Rede, sondern von der aus jener sinnlichen Erregung, die mit entsprechenden Annäherungen verbunden gewesen sein wird, sich ergebende Verpflichtung, das geschlechtliche Verhältnis zu einem vollkommenen zu machen, was P. mit dem Euphemismus *οὕτως γίνεσθαι* verhüllt; in dem *οὕτως* (dem *ὑπέρακμος* entsprechend), das zu *γίνεσθαι* gehört (nicht wie man gewöhnlich annimmt, folgernd zu *ὀφείλει*), liegt die Nuance „die Konsequenzen ziehen“. In dem unpersönlichen *ὀφείλει γίνεσθαι* (wie *δεῖ, συμφέρει*) ist noch besonders angedeutet, daß es die Verhältnisse sind, die dazu drängen; es wird weniger die persönliche Verpflichtung als die Rücksicht auf die Sitte betont. Dies alles paßt wieder garnicht auf den Vater, sondern nur auf den jungfräulichen Verlobten. Wir übersetzen also: »Wenn einer meint, seine Jungfrau in eine unziemliche Lage zu bringen — falls er seine Jugendkraft nicht zügeln kann — und die Dinge ihren Lauf haben müssen, so soll er tun, was er will — er sündigt nicht; sie sollen heiraten«. Etwas auffällig ist der Plur. *γαμείτωσαν* (wofür DG peš arm *γαμείτω* korrigieren); aber bei unsrer Auffassung läßt er sich noch besser rechtfertigen: denn es handelt sich ja von vorn herein um zwei ganz bestimmte Personen. Wenn dagegen von dem Vater die Rede wäre, so müßte man entweder annehmen, daß die Tochter schon auf einen Bestimmten ihr

---

1. Verstärkt wird der Sinn durch die LA von FG *ἀσχημονεῖ*.

2. Const. App. 3, 2 *προφάσει τοῦ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τῆς ἀκμῆς ἐπὶ δευτερογαμίαν ἐλθεῖν*. — *ὑπέρακμος* kommt sonst nicht vor vgl. Eustath. Il. *α* S. 11, 31. Das „verblühen“ im zeitlichen Sinne heißt *παρακμάζειν* Xen. Mem. 4, 4, 23; *ἢ δοκεῖ σοι ὅμοια τά σπέρματα εἶναι τὰ τῶν ἀκμαζόντων τοῖς τῶν μήπω ἀκμαζόντων ἢ τῶν παρηκμακότων*; Sir 42 9: *θυγάτηρ πατρὶ ἀπόκρυφος ἀγρυπνία, καὶ ἡ μέριμνα αὐτῆς ἀφιστᾷ ὕπνον*.

Auge geworfen oder daß der Vater schon einen Schwiegersohn in petto habe — wovon doch bisher nichts angedeutet ist. Auf die Konzession folgt **V. 37** das Idealere: »Wer aber aufrecht steht in seinem Herzen, fest, ohne Zwang zu leiden, vielmehr Gewalt hat über den eignen Willen und hat dies in seinem Herzen beschlossen, seine Jungfrau (keusch) zu bewahren, der wird wohl tun.« *ἑδραῖος,* 15 58 und Kol 1 23 durch *μὴ μετακινούμενος* erläutert, könnte Zusatz sein, denn es schwankt in der Stellung (am Schlusse des Satzes: B ℵ A DG P; hinter *ἕστηκεν*: ℵ^c KL) und fehlt in FG de fg aeth arm; *ἕστηκεν* aber ist auch für sich allein haltbar und verständlich im Sinne von „fest und aufrecht stehen" (vgl. 10 12; II Kor 1 24; Röm 11 20) und gerade hier, wo es sich um die Versuchung zum „fallen" handelt, wäre diese pointierte Ausdrucksweise nicht unangebracht. Die eigentlichen Näherbestimmungen von *ἕστηκεν* lägen dann sowohl in *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* (vgl. Röm 10 6. 8. 9; Kol 3 16), wodurch dies „Stehen" als etwas Innerliches, Willensmäßiges[1] bezeichnet wird, als auch in *μὴ ἔχων ἀνάγκην* (9 16; Phm 14); dies der Gegensatz zur vollkommenen „Freiheit" des Willens im stoischen Sinne, d. h. der vollendeten *ἐξουσία* über den eigenen Willen[2]. *ἐξουσία* in diesem Sinne und *θέλημα* vom eignen Willen nur hier bei P., in dieser von griechisch-psychologisch-ethischer Denkweise durchtränkten Stelle. Man sollte eigentlich statt *ἔχει ἔχων* erwarten, denn logisch steht dies Sätzchen mit *μὴ ἔχων ἀνάγκην* auf einer Stufe[3], insofern als hier die dauernde Charakterbeschaffenheit beschrieben wird, während mit *καὶ τοῦτο κέκρικεν* der Hauptsatz weitergeht; daher auch die Korrespondenz der Perfekta. Das Feststehen bezieht sich auf das Festhalten an dem einmal gefaßten Beschluß (II Kor 2 1). Wenn mit B ℵ A P nur *τηρεῖν* zu lesen ist, so ist dies die Explikation zu *τοῦτο* („folgendes"); liest man aber mit DG KL *τοῦ τηρεῖν*, so ist *τοῦτο* rückbezüglich der Entschluß der eignen Selbstzügelung, um seine Jungfrau (keusch) zu bewahren[4]. Eine sichere Entscheidung ist kaum möglich. Das *καλῶς* bestimmt sich nach V. 1 — es ist das Ideal, das Wünschenswertere, Vollkommene, wenngleich keine sittliche Pflicht. — **V. 38** bringt den zusammenfassenden Schluß des letzten Abschnitts über die *παρθένοι* in Form der Folgerung; hier ist nun der Streit darüber,

---

1. Die *καρδία* als Sitz der *ἐπιθυμίαι* Röm 1 24, des Gehorsams Röm 6 17, des Willens I Kor 4 5 u. s. w. — *αὐτοῦ* fehlt in KL.

2. Epikt. IV 1, 128: *ὁ ἀκώλυτος ἄνθρωπος ἐλεύθερος, ᾧ πρόχειρα τὰ πράγματα ὡς βούλεται. ὃν δ' ἔστιν ἢ κωλῦσαι ἢ ἀναγκάσαι ἢ ἐμποδίσαι ἢ ἄκοντα εἴς τι ἐμβαλεῖν, δοῦλός ἐστιν*; IV 1, 56: *δοκεῖ δέ σοι ἡ ἐλευθερία αὐτεξούσιόν τε εἶναι καὶ αὐτόνομον; Πῶς γὰρ οὔ; Ὅντινα οὖν ἐπ' ἄλλῳ κωλῦσαι ἔστι καὶ ἀναγκάσαι, θαρρῶν λέγε μὴ εἶναι ἐλεύθερον;* III 24, 67—70; *ἐξουσία* ist bei Epikt. freilich immer die Verfügung und Macht über die Dinge. Mk. Anton. 12, 11: *ἡλίκην ἐξουσίαν ἔχει ἄνθρωπος μὴ ποιεῖν ἄλλο, ἢ ὅπερ μέλλει ὁ θεὸς ἐπαινεῖν καὶ δέχεσθαι πᾶν, ὅ,τι ἂν νέμῃ αὐτῷ ὁ θεός.* 8, 29; 4, 3: *ἡ διάνοια, ἐπειδὰν ἅπαξ ἑαυτὴν ἀπολάβῃ καὶ γνωρίσῃ τὴν ἰδίαν ἐξουσίαν.*

3. In diesem Gefühl lassen A cop basm arm das *δέ* weg.

4. Erwähnenswert ist Holstens Deutung von *παρθένος* auf die eigene Jungfräulichkeit; er würde sie heute schwerlich aufrecht halten, nachdem seine Bedenken gegen die Deutung auf den Vater durch die neue Auffassung erledigt sind. Ähnlich Methodius[693] *ὁ γὰρ δυνάμενός, φησι, καὶ φιλοτιμούμενος τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ σάρκα παρθένον, κρεῖττον ποιεῖ.*

ob *γαμίζειν*, das sonst „verheiraten" heißt[1] – daher die Deutung auf den Vater! – auch „heiraten" heißen könne. Hierfür ist Lietzmann mit Lebhaftigkeit und guten Gründen eingetreten[2]. Z. B. Mt 22 30 *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται* (Mk 12 25; Lk 17 27) hat es doch nicht den geringsten Sinn zu übersetzen: heiraten und **verheiratet** werden, sondern das Natürliche ist, daß *γαμίζονται* hier als Passiv zu *γαμοῦσιν* gemeint ist. Eigentümlich ist nun freilich diese Folgerung insofern, als P. soeben über das Nichtheiraten gesagt hat: *καλῶς ποιήσει* und nun über das Gegenteil ebenso urteilt. Das läßt sich nur rechtfertigen, wenn man annimmt, daß dieser Schluß nach einer kleinen Pause geschrieben ist, und daß der Sprecher das *καί – καί* sehr stark betont wissen will: So ist denn also Beides angängig: »sowohl der, der seine Jungfrau zur Ehe nimmt, handelt richtig als auch der, der (sie) nicht heiratet – der wird besser handeln«. Diese überraschende Schlußwendung bringt mit Energie noch einmal die innerste Meinung des Apostels zum Ausdruck[3].

C. I, 7 Anhang: Über die Witwen V. 39. 40. Als ob die Ehescheidungsfrage V. 10 f. noch nicht definitiv erledigt sei, stellt P. zunächst noch einmal fest: **V. 39** »Das Weib ist gebunden solange Zeit als ihr Mann lebt«. Die erneute Behandlung dieses Themas rechtfertigt sich vielleicht folgendermaßen: in V. 10 f. war an ein christliches Ehepaar gedacht; hier ist die Scheidung durch ein Herrenwort verboten; bei den gemischten Ehen wird V. 13 die wesentliche Gutartigkeit des heidnischen Mannes vorausgesetzt.

---

1. Apollon. de syntaxi III, 31 p. 277, 19 Sy: *ἔστι γὰρ τὸ μὲν πρότερον (»γαμῶ«) γάμου μεταλαμβάνω, τὸ δὲ »γαμίζω« γάμου τινὶ μεταδίδωμι.*

2. Das Verbum *γαμίζω* kommt außerhalb des NT in griech. Lit. nicht vor; man kann also nicht sagen, ob die Schulregel des Apollonius wirklich allgemein befolgt wurde. Wenn aber *γνωρίζω*, das nach der Regel kausativ sein müßte „mitteilen" (12 3; 15 1; Röm 9 22 u. ö.), von P. **auch** = *γιγνώσκω* gebraucht wird Phl 1 22; *τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω* (vgl. Mk. Anton. 4, 3 Anm. 2 auf S. 208); wenn die weiteren von Lietzmann mitgeteilten sprachl. Beobachtungen richtig sind, so kann kaum noch ein Zweifel sein, daß *γαμίζειν* hier = heiraten steht. Trotzdem bleibt ein Zweifel übrig, und es kann nicht die Deutung von H. Achelis für ausgeschlossen gelten, daß der durch seine allzu große *ἀκμή* in seinem Gewissen bedrängte geistliche Verlobte sich dadurch helfen solle, daß er die Jungfrau an einen andern verheiratet (ebenso wie oben V. 28 der Fall ins Auge gefaßt ist, daß **er** allein heiratet, aber **nicht** die von ihm erwählte geistliche Braut). Gegen diese Annahme aber spricht wieder das obige *γαμείτωσαν*. Wenn Achelis sich auf die LA von KLP Min *ἐκ(ἐγ)γαμίζων* beruft „aus dem Hause weggeben zur Verheiratung", so läge es an sich nahe, daß die Vertreter dieser (nicht in den Text aufzunehmenden) LA so interpretieren wollen. Wenn aber beinah dieselben Zeugen KP allein *τὴν ἑαυτοῦ παρθένον* weglassen, so spricht dies wieder umgekehrt dafür, daß sie das *ἐκγαμίζειν* trotz des Komp. im Sinne von „heiraten" verstehen. Außerdem ist doch kaum verständlich, daß der Mann über die Jungfrau, die doch auch zu jungfräulichem Leben sich entschlossen hat, und von der bisher ein Irrewerden nicht ausgesagt ist, so ohne Weiteres verfügen können sollte. Im Übrigen sei die feinsinnige Abhandlung von H. Achelis jedem Leser als ein Kabinettstück gerechter und verständnisvoller historischer Beurteilung empfohlen; zur Ergänzung Jülicher im Archiv f. Religionswissenschaft 1903.

3. B 37 67** Bas haben statt *ποιεῖ ποιήσει* – Konformation nach V. 37 und V. 38b? Am Schluß haben DG KLP latt *ποιεῖ* statt *ποιήσει*. An **einer** Stelle muß *ποιεῖ* ursprünglich sein, wahrscheinlich an der ersten: das Heiraten ist das Gewöhnlichere, zu Erwartende, das Nichtheiraten ist das geforderte Ideal, daher besser das Futurum. *ὁ δὲ μή* ℵ^{c} KLP statt *καὶ ὁ μή* schwächt die Kraft des wohlüberlegten *καί – καί* ab, um in trivialer Weise das *κρεῖσσον* vorzubereiten.

Nun ist aber der Fall noch übrig, daß die in gemischter Ehe lebende Frau unter schwerem Druck lebt, daß sie insbesondere gehindert wird, ihrer Religion zu leben, daß sie daher mit aller Kraft aus dem Verhältnis hinausstrebt; ihr muß der Ap. sagen, daß sie trotz ihrer üblen Lage »gebunden« ist (vgl. Röm 7 2 ἡ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ; dies νόμῳ setzen ℵ^{c}D^b G LP auch hier zu; K 12: γάμῳ), solange der Mann lebt (ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ζῇ wörtlich = Röm 7 1; vgl. Gal 4 1). Dies ist aber nur der Vordersatz; weil auf ihm nicht der Haupt-Akzent liegt, so wäre auch eine einfache Wiederholung nicht anstößig (zwar — wie ich früher gesagt habe)[1]; die Hauptsache folgt: »ist aber der Mann entschlafen[2], so ist sie frei, sich zu vermählen wem sie will — nur im Herrn«! Als ob in V. 8 noch nicht von den χῆραι gehandelt sei, wird die volle Freiheit der Wiederverheiratung zugestanden, mit der einzigen Einschränkung, daß das γαμηθῆναι ἐν κυρίῳ sich vollziehen soll; d. h. natürlich: sie soll nur einen Christen heiraten; nur in diesem Fall bleibt sie in der Sphäre und Gemeinschaft des Herrn. Aber auch hier schlägt schließlich die eigenste Überzeugung des P. durch **V. 40:** »glücklicher zu preisen aber ist sie«, sowohl in natürlicher Beziehung, weil ihr mancherlei θλῖψις erspart bleiben wird (V. 26. 28), als auch in religiöser Hinsicht, weil sie sich konzentrierter dem Herrn widmen kann (V. 32—34), »wenn sie so (nämlich unverheiratet vgl. V. 7. 26) bleibt — nach meiner Meinung«. P. ist nicht in der Lage, in bezug auf die zweite Ehe ein Gesetz auferlegen zu können; noch gilt sie nicht als ein versteckter Ehebruch — aber sein Ideal ist doch das der Hannah (Lk 2 36f.), und wenn er dies auch zurückhaltend nur als seine Meinung (V. 25) bezeichnet, so hat er doch das Bewußtsein, daß diese nicht als quantité négligeable bei Seite geschoben werden darf, denn sie ist nicht eine menschliche Privatmeinung, sondern ein Ausfluß der tieferen Erkenntnis religiöser und sittlicher Dinge, die er dem Geiste Gottes verdankt. Es wäre zu schwach, eine allzu kokette Bescheidenheit, wenn δοκῶ nur besagte: »ich glaube, ich meine«; es sagt mehr: »ich bin mir aber[3] bewußt, daß a u c h i c h den Geist Gottes habe« — nicht etwa nur jene frei- und starkgeistigen „Pneumatiker", die das geschlechtliche Leben als ein völliges Adiaphoron betrachten, das nicht an die Seele reiche. Und damit ist denn der Übergang gewonnen zu dem Thema des nächsten Kapitels.

C. II. Über das Götzenopferfleischessen Kap. 8—10.

Daß auch dies ein in dem Briefe der Korinther behandelter Gegenstand war, ist aus περὶ δὲ 8 1 ersichtlich. Das Problem, um das es sich handelt, ist folgendes: Wie

---

1. Statt des gewählteren (etwa nur für Christen passenden?) Ausdrucks κοιμηθῇ hat A ἀποθάνῃ; hinter ἐὰν δέ ergänzen D^c F^{gr} G^{gr} L min nach V. 11. 28 καί. — Hinter ἀνήρ füllen DG L pedantisch αὐτῆς auf; statt γαμηθῆναι haben FG wohl als Rückwirkung der Latt defg vg Tert Cyp (nubat) γαμηθῇ.

2. Daher ist die Annahme einer Interpolation unnötig.

3. Sehr interessant und möglicherweise echt ist γάρ bei B 4 17 37 67** 71 73 116 tol basm philox aeth Cyr Or^{int} Amb Ambrst; jedenfalls ist die Verwandlung von γάρ (ich sage dies, denn) in δέ leichter zu begreifen als das Umgekehrte. Statt ἔχειν haben die Latt und nach ihnen wohl FG ἔχω.

aus 10 25 erhellt, war zwar nicht alles, aber doch viel Fleisch, das auf dem Fleischmarkt feilgeboten wurde, Opferfleisch, aus den Tempeln stammend, die das dort nicht verzehrte und verbrannte Fleisch verkauften. Nissen, Pompejan. Studien zur Städtekunde des Altertums S. 276: „Das Altertum kannte ursprünglich nur ein Opfern und drängte später das religiöse Moment in den Hintergrund, ohne doch je, wie scheint, zu der rein profanen Auffassung unsrer Schlachtung gelangt zu sein"; vgl. den Ausdruck *ἱερεύειν*, der nach Eusthath. *οὐ μόνον θύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ἁπλῶς σφάζειν* bedeutet, da von jeder Schlachtung die Gottheit ihren Anteil bekam. „So soll auch der normale Fleischlieferant des Bürgers, der berufsmäßige Metzger verfahren; zum wenigsten wird er einige Stirnhaare des Tieres in die Flammen werfen – falls der Drang des gutgehenden Geschäfts ihn nicht diese Formalität übersehen heißt" (Lietzmann nach Stengel, griech. Sakralaltertümer[2] 94 ff.; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer 353). Strenggenommen gab es also überhaupt kein Fleisch, das nicht in irgend einer Weise mit den Göttern in Berührung gekommen wäre. Aber 10 25 setzt doch voraus, daß man durch Nachfragen und Auswählen auch ganz neutrales Fleisch hätte haben können; vgl. auch Bchm. S. 302 Anm. Wie soll der Christ sich dazu stellen? Für die Juden ist charakteristisch das Verhalten der Pagen am Hofe des Königs Nebukadnezar Dan 1, die, um sich nicht zu verunreinigen (*ὅπως μὴ ἀλισγηθῇ, ἵνα μὴ συμμολυνθῇ*) „am Tische des Königs", sich des Fleisches und Weines überhaupt enthalten[1]. Auch manchen Christen, nicht nur judenchristlichen, mochte dies Verfahren vorbildlich vorsichtig erscheinen (vgl. 8 13); denn nach antikem Glauben ist eine Mahlzeit, von der auch nur ein Teil den Göttern gespendet ist, ihnen damit überhaupt geweiht; es haftet an ihr ganz sinnlich und äußerlich etwas Göttliches oder, wie der Christ sagen würde, „Dämonisches", und wer davon genießt, „infiziert" sich dämonisch, indem er mit jenen überirdischen Wesen in eine körperliche Gemeinschaft tritt. Dies die echt antike, abergläubische Empfindungsweise, die auch bei einem Teil der Gemeinde nicht ausgestorben, ja „durch die feinere religiös-sittliche Empfindlichkeit nur gesteigert" (v. Dobschütz S. 27) war; um „des Gewissens willen" forschte man auf dem Markte nach der Herkunft des Fleisches; „um des Gewissens willen" achtete man, wenn man bei Heiden zu Tisch war, darauf, daß man nicht etwa „Opferfleisch" aß (10 28); „um des Gewissens willen" werden ganz Vorsichtige eine Einladung zu einer Mahlzeit überhaupt nicht angenommen haben: *εἰ θέλετε πορεύεσθαι*. Diesen ängstlichen, gewissenhaften, doch noch stark in der Dämonenfurcht steckenden Gemütern stehen andere gegenüber – wie es scheint, die Majorität –, die sich von derartigen Bedenken frei gemacht haben, denn sie „haben Erkenntnis" (8 1). Aus ihrem neuen christlichen monotheistischen Glauben leiten sie die „Erkenntnis" ab, *ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ* (8 4) und darum essen sie Fleisch, auch wenn es aus Tempeln stammt, nicht mehr *ὡς εἰδωλόθυτον* (8 7), denn es gibt ja für sie kein *εἰδωλόθυτον* mehr (10 19). So etwa lauteten ihre Argumente in dem Brief, auf den Paulus in Kap. 8 antwortet. Es scheint aber, daß diese Begründung erst nachträglich von ihnen vorgebracht wurde, während ihr praktisches Verhalten ohne viel Überlegung, mehr aus Indifferenz hervorging. Und zwar handelt es sich bei ihnen nicht nur um den bloßen Fleischgenuß, sondern um die Teilnahme an wirklichen Opfermahlzeiten, sogar im Tempel (8 10). Wie kommen Christen dazu? Wir müssen bedenken, daß die Meisten von ihnen durch Familienbeziehungen und durch Zugehörigkeit zu Genossenschaften aller Art sehr leicht in die Lage kommen konnten – beim Jahresfest der Genossenschaft oder bei staatlichen Anlässen – an solchen Mahlzeiten, die an die Opfer sich anschlossen[2], teilnehmen zu müssen, wenn sie nicht auf die Gemeinschaft mit ihren Vereinsgenossen verzichten wollten. Die enge Verflochtenheit des Einzelnen in das Vereinsleben, das ganz auf religiöser Basis zu ruhen pflegte, brachte solche

---

1. Vgl. auch Tob 1 11, der sich der *ἄρτοι τ. ἐθνῶν* enthält; die genauen Bestimmungen der Rabbinen bei Schöttgen horae hebr. 612 f. Abodah sarah fol. 29b (Fiebig Kap. II, 3): Fleisch, das für d. Götzendienst erst verwendet werden soll, ist erlaubt; kommt es (v. Opfer) zurück, ist es verboten, weil das Totenopfer ist.

2. Stengel, griech. Sakralaltertümer[2], 103 ff.; Wissowa, 353 ff.

Gelegenheit nur allzu leicht mit sich. Es wird nun häufig vorgekommen sein, daß Mitglieder der Gemeinde sich mehr oder weniger unbefangen an derartigen Zusammenkünften beteiligten; wir werden dabei eine ganze Skala von begleitenden Empfindungen voraussetzen dürfen: von der naivsten Unbefangenheit oder Unklarheit bis zur bewußten Bravour; während die einen nichts darin finden, mit ihren Genossen zu schmausen — wenn sie nur gewisse Bräuche meiden oder mit Mentalreservation mitmachen —, ist es für andere geradezu ein Beweis ihrer Freiheit, eine Probe auf die Macht ihres jetzigen Herren (10 22), daß sie es wagen, sich der Sphäre der Dämonen zu nahen — ohne Furcht, daß sie wieder in ihre Gewalt geraten könnten. Dazwischen mag Halbheit und schlechtes Gewissen, Leichtsinn und Oberflächlichkeit, Genußsucht und Üppigkeit mitgespielt haben. Kurz — es kam vor, daß sich Gemeindeglieder in eine solche Nähe zum eigentlichen Götzendienst wagten, daß damit nach der Meinung des P. eine wirkliche „Versuchung" gegeben war (10 12f.); die Versuchung, wirklich *εἰδωλολάτραι* zu werden (10 7; vgl. 6 9) und damit auch der mit diesen Schmäusen nur allzu eng verbundenen Gefahr der *πορνεία* anheimzufallen (10 8). So standen sich in der Gemeinde zwei Richtungen gegenüber, von denen die eine der anderen „Schwäche", Unfreiheit, Mangel an Erkenntnis vorwarf, namentlich wenn sie von diesen „Schwachen", wie sie genannt zu werden beginnen, geradezu der Sünde oder des Abfalls bezichtigt werden.

Wie stellt sich Paulus zu diesen Fragen? Die Antwort ist nicht leicht, da zwei verschiedene Reihen von Urteilen vorzuliegen scheinen: 1) In 10 1—22 nimmt P. einen rigorosen Standpunkt ein; indem er das warnende Beispiel der Wüstengeneration vor Augen stellt, die von den Töchtern Moabs zur *πορνεία* und zum Götzendienst verführt wurden[1], beurteilt er (10 7. 8) ihr Verhalten als Hinneigung zu wirklicher *εἰδωλολατρεία*. Und insofern war es nach seiner Auffassung tatsächlich *εἰδωλολατρεία*, als er die Wirkung solcher Teilnahme an jenen Mahlzeiten darin sieht, daß sie mit den Dämonen in eine wirkliche persönliche (geistig-körperliche, mystische) Gemeinschaft treten (10 20ff.). Infolge dessen widerrät er nicht nur die Teilnahme, sondern warnt mit ernsten Worten davor, wie vor einer schweren Versuchung. Wie er 6 18 sagt: *φεύγετε ἀπὸ τῆς πορνείας*, so 10 14: *φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας*. Und in dem ersten Briefe will er 5 10 gefordert haben, mit einem Bruder, der *εἰδωλολάτρης* ist, die Gemeinschaft völlig abzubrechen. Hierin empfindet P. also ganz antik, wie jene Schwachen in K.; vielleicht wirkt hier ererbte und anerzogene jüdische Empfindungsweise mit: wer zum Volke Gottes gehört, muß sich von jeder Berührung mit der Sphäre der Dämonen fern halten. Er empfindet so, obwohl er auch hier (10 19f.) sich zu dem jüdischen Glauben bekennt, daß es »Götzen-Opfer« und »Götzen« eigentlich nicht gibt, sondern daß, »was sie opfern, sie Dämonen und nicht einem Gotte opfern«. Um so bemerkenswerter ist seine Angst vor den schweren Gefahren solches Verhaltens und seine Strenge.

2) Ganz anders klingt Kap. 8 und 10 23—11 1, besonders 10 29. 30. Hier erscheint die ganze Frage unter dem Gesichtspunkt des Adiaphoron. Insofern steht Kap. 8 parallel der Erörterung über die Ehe (Kap. 7), mit der es auch durch die gleiche Einleitung *περὶ δέ* . . verbunden ist. Hier geht P. viel ausführlicher auf die Anschauung der Gnostiker, die 10 19f. nur vorübergehend gestreift wird, ein. Er stimmt ihnen im Prinzip völlig zu 8 1. 4; vor allem behandelt er hier und 10 23ff. die mehr äußerliche Seite der Frage, das Essen der Speisen (8 8), während die Beteiligung an dem religiösen Mahle als solchem zurücktritt. Daß einer im *εἰδωλεῖον* zu Tische sitzt (8 10), wird hier nur insofern als bedenklich betrachtet, als der schwache Bruder daran Anstoß nimmt, als ob es weiter gar keine sittliche oder religiöse Gefahren einschlösse. Die ganze Betrachtungsweise ist freier, sie kommt den „Gnostikern" weit mehr entgegen, ja er rechnet sich zu ihnen, während er in 10 1—22 vielmehr die Empfindungen der Schwachen zu teilen scheint. Wie vereinigen sich diese beiden Behandlungen des Themas? Es ist sehr schwer zu denken, daß P. in ein und demselben Briefe zwischen diesen Betrachtungs-

1. Num 25 2: *καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς ἐπὶ ταῖς θυσίαις τῶν εἰδώλων αὐτῶν καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν.*

weisen abgewechselt haben sollte; Stimmung und Tonart sind gar zu verschieden. Darum ist schon öfter die Vermutung ausgesprochen (so von Pierson und Naber, Verisimilia p. 79 f. und Clemen p. 42 f.), daß „die von Kap. 8 abweichende Beurteilung der *εἰδωλόθυτα* im 10. Kapitel“ ein Fragment aus dem vorkanonischen Korintherbriefe (5 9) darstelle. Ich habe diesen Fall von jeher ebenso beurteilt, und füge nur hinzu, daß mit demselben Recht auch der sehr verwandte Abschnitt 6 12—20 dem allerersten Briefe des P. zugewiesen werden muß. Wenn diese Hypothese das Richtige trifft, so wäre P. zuerst von Seiten der Schwachen auf die außerordentliche Laxheit aufmerksam geworden, die in K. bezüglich der Opfermahle und daran anschließender *πορνεία* eingerissen war; er fühlte sich dem gegenüber veranlaßt, in ernster Weise den Bruch mit heidnischer Sünde und heidnischem Umgang zu fordern, wie das implicite in 10 1—22 geschieht; denn den Opfermahlen aus dem Wege gehen hieß für Viele, alle Beziehungen mit Genossenschaft und Familie aufgeben. Wir können daher verstehen, daß man ihm entgegen hielt, das sei unmöglich (5 10), wenn man überhaupt noch in der Welt bleiben wolle. Zugleich hat man versucht, das Verhalten zu rechtfertigen: in bezug auf die *εἰδωλόθυτα* unter Berufung auf die „Erkenntnis“, in bezug auf die *πορνεία* mit der Parole *πάντα ἔξεστιν* und mit der Analogie von Essen und Trinken (6 12 f.). Und P. sieht sich genötigt, in seinem 2. Briefe auf diese Argumente, deren relative Richtigkeit er nicht leugnen kann, einzugehen. Unter prinzipieller Anerkennung des theoretischen Standpunkts der „Gnostiker“ (8 4—6), aber mit leisem Tadel ihrer Überschätzung der *γνῶσις* (8 1—3), führt er einen neuen Gesichtspunkt in die Verhandlung ein: die Liebe, die Rücksicht auf die schwachen Brüder (8 7—13). Dies die Lage der Dinge bei Abfassung von Kap. 8.

Historisch ist noch zu bemerken: Wenn, wie Apg 15 erzählt, P. auf dem Apostel-Konvent verpflichtet worden wäre, die Satzungen des Apostel-Dekrets in seinen gemischten und rein heidenchristlichen Gemeinden einzuführen, wie er es nach Apg 16 4 auch getan haben soll, so hätte er auch in Kor. das *δόγμα* einführen müssen, daß das Essen von Götzenopferfleisch den Heidenchristen schlechtweg verboten sei[1]. Aber das Verhalten des P. zeigt, daß weder seine Leser von solcher Satzung etwas wissen noch er selber diese Verfügung für sich anerkennt. In bezug auf das Essen des Fleisches denkt er offenbar ziemlich frei, in bezug auf die Teilnahme an den Mahlzeiten im Tempel hat er sich das eine Mal zwar sehr ernst, das andre Mal freier geäußert, beidemal aber verrät er keine Ahnung von einem Gesetze, das um des Gewissens und des Zusammenhalts mit den Brüdern willen zu halten sei. Das Ergebnis ist, daß das Apostel-Dekret nicht in seiner Anwesenheit und mit seiner Zustimmung beschlossen worden sein kann, was ja ohnehin aus Apg 21 25 mit voller Deutlichkeit hervorgeht. Andrerseits zeigen aber gerade die in I Kor vorliegenden Verhandlungen, wie wünschenswert ängstlichen Judenchristen eine prinzipielle gesetzliche Regelung dieser Angelegenheit erscheinen mußte. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die Urapostel bei einer späteren Beratung (nicht bei der von Gal 2, sondern erst nach dem Konflikt in Antiochien) in Abwesenheit des P. jene Satzungen aufgestellt haben, von denen ihm dann Apg 21 25 Mitteilung gemacht wird. In Apg 15 sind demnach zwei Berichte über zwei verschiedene Verhandlungen zusammen gearbeitet[2].

C. II, 1 Die Frage des Götzenopferfleisches; erste Erörterung: Erkenntnis und Liebe. Kap. 8.

Das Kapitel gliedert sich nach dem bekannten Schema *αβα*, in a) V. 1—3 werden *γνῶσις* und *ἀγάπη* einander gegenübergestellt, c) V. 7—13 wird dies

1. Apg 15 20: *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων*; 15 28 *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων*; 21 25 *φυλάσσεσθαι τὸ εἰδωλόθυτον*.

2. Vgl. meine Schrift „Über d. Absicht u. d. literar. Char. der Apg. S. 25 ff. und Stud. Krit. 1894 „Das Judenchristentum i. d. Apg.“.

praktisch angewandt, während der mittlere Teil b) V. 4–6 den Inhalt der *γνῶσις* ausbeutet:

II 1 a) **Erkenntnis und Liebe** 8_{1-3}. **V. 1.** Das Stichwort *εἰδωλόθυτον* ist von jüdisch-christlichem Standpunkt aus gebildet[1]; der Heide sagt *ἱερόθυτον* (10_{28})[2] oder *θεόθυτον*[3]. Die Wiederholung des „Wir" im Haupt- und Nebensatz ist nur dann erträglich, oder *οἴδαμεν ὅτι* vor dem kommunikativen *ἔχομεν* ist nur dann nicht allzu überladen, wenn die Worte *πάντες ἔχομεν γνῶσιν* Zitat sind, Worte der Korinther, denen P. zustimmt, sei es mit dem kommunikativen Plural „ich bin mit euch ganz einig", sei es mit dem rein schriftstellerischen, der für „ich" steht[4]. Die Worte *ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν* sind gewiß der „Ausdruck des gnostischen Selbstgefühls", das sich vermißt, über so kleinliche Bedenken und Rücksichten hinwegspringen zu können; bem. das Fehlen des Artikels vor *γνῶσιν*: es ist nicht blos die bestimmte Erkenntnis betreffs der *εἴδωλα* gemeint, sondern etwas allgemeines: sie fühlen sich als Leute, für die das „Erkennen" charakteristisch ist, dadurch unterscheiden sie sich überhaupt von ihrer Umgebung; für sie ist die neue Religion im Ganzen in erster Linie Erkenntnis- und Offenbarungs-Sache; Mysterien sind ihnen erschlossen, von denen andre nichts wissen; darauf sind sie stolz und trauen sich etwas zu. Wenn das *πάντες* ihren eignen Worten entnommen ist (und dies scheint doch nach V. 7 der Fall zu sein), so wollen sie sagen: wir Christen alle haben doch Erkenntnis, es sollten also alle denken wie wir, und wer schwach ist, den muß man „auferbauen" (8_{10}), daß er stark werde wie wir. Sie leiten also die spezielle Gnosis, um die es sich hier handelt, aus der allgemeinen Erkenntnis der Christen ab. Freilich muß die Äußerung mit einigem Hochmut und verächtlichen Seitenblicken auf die Schwachen verbunden gewesen sein, sonst würde P. nicht so schroff und unvermittelt fortfahren: »Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber erbaut«.

---

1. IV Mak 5_{2} Antiochos *παρεκέλευεν τοῖς δορυφόροις ἕνα ἕκαστον τῶν Ἑβραίων ἐπισπᾶσθαι (ℵv) καὶ κρεῶν ὑείων καὶ εἰδωλοθύτων ἀναγκάζειν ἀπογεύεσθαι*; Off $2_{14.20}$.
2. Arist. oec. 2, 20; Athen. 14 p. 66 C; Plut. mor. p. 729 C: *περὶ τῶν Πυθαγορικῶν, ὡς μάλιστα μὲν ἐγεύοντο τῶν ἱεροθύτων ἀπαρχάμενοι τοῖς θεοῖς· ἰχθύων δὲ θύσιμος οὐδεὶς οὐδὲ ἱερεύσιμός ἐστιν.*
3. Pollux, Onomast. 1, 29.
4. Die Monotonie des doppelten „Wir" heben Semler, Hofm., Bchm. auf, indem sie *οἶδα μέν* lesen; sie gewinnen damit zugleich eine wertvolle logische Nuance in dem *μέν*, dem an sich kein *δέ* zu folgen braucht. Immerhin wäre es bei so großer Nähe des Wortes natürlicher, wenn P. fortführe: *ἡ δὲ γνῶσις*. Außerdem ist es gewagt, da bei P. der Plural *οἴδαμεν* so häufig vorkommt (V. 4; Röm. 5 mal; vgl. auch das häufige *εἰδότες* und *οὐκ οἴδατε*), hier plötzlich eine Variante anzunehmen; und wie sollte der Vorleser merken, daß er *οἶδα μέν* zu trennen hat? Es bleibt also wohl besser bei den immerhin nicht ganz geschickten *οἴδαμεν*, und wir ergänzen auch ohne ausdrückliches *μέν* ein „freilich", denn der Charakter der nicht unbedingten Konzession ist dem Satze schon dadurch aufgeprägt, daß P. statt zu sagen: ihr habt Recht, daran hatte ich noch nicht gedacht, mit *οἴδαμεν* andeutet: „damit sagt ihr mir nichts neues; das wußte ich schon damals, als ich meinen ersten Brief schrieb". Künstlich ist die von Hnr., bei Mr.-Hnr. nur noch zaghaft vorgetragene, Fassung des *ὅτι* in kausalem Sinne, wobei *οἴδαμεν* mit zu den Worten der Kor. gerechnet wird: »wir wissen, weil wir alle Erkenntnis haben«; ehe P. sie weiter hört, . . . unterbricht er die Rede. Welcher Vorleser soll diese Abteilung der Worte merken? Undurchführbar ist natürlich auch die Auffassung, daß P. auch den *ὅτι*-Satz von sich aus gebildet habe.

Wie er schon 46; 52 den nach Weisheit Strebenden ihr *φυσιοῦσθαι* (*ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς*) *κατὰ τοῦ ἑτέρου* zum Vorwurf gemacht hat, so „fühlt" er auch hier die Begeisterung der Gnostiker „ab", indem er von der *γνῶσις*, die er doch sonst (vgl. 132; 15; 128) sogar als ein Charisma zu schätzen weiß, weiter nichts sagt, als daß sie »aufbläht« (s. z. 46); wenn er ihr sofort »die Liebe« gegenüberstellt, so muß diese Antithese[1] bei ihm ein schon öfter durchdachter Gedankengang sein; nicht nur mündet auch das 13. Kapitel in eine Gegenüberstellung von *γνῶσις* und *ἀγάπη* aus (139ff.), sondern es findet sich dort auch speziell der Gedanke, daß die Liebe sich nicht aufbläht (vgl. auch das *ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ* mit 1312 *ἐπεγνώσθην*). Daß die Liebe »erbaut«, kann P. so ohne jede Erläuterung nur sagen, wenn *οἰκοδομεῖν* in den Kreisen der Leser schon ein fester terminus war. Es scheint ja gradezu, daß die Korr. in ihrem Schreiben die Rückenstärkung, die man den Schwachen angedeihen lassen soll, als „Erbauung" bezeichnet haben (V. 10). Dann hätten unsre Worte noch den besonderen Sinn; die Erkenntnis vermag nicht zu „erbauen" wie ihr meint, das kann nur die Liebe. Wenn man zur Erklärung des Ausdrucks sagt: „Förderung der christlichen Vervollkommnung der Gemeinde, die als *οἰκοδομὴ θεοῦ* 39 gedacht ist", so berücksichtigt man 1) nicht, daß als Objekt der „Erbauung" vielmehr die Einzelnen (V. 10: die *συνείδησις*) gedacht sind und nicht die Gemeinde; 2) daß das Bild des Hauses eben nie mehr voll ausgeführt wird[2]. Das Wort ist schon ganz abgeschliffener terminus der religiösen Sprache geworden[3], bei dem auf ein unmittelbar an-

1. Daß die Liebe „die Frucht" der Erkenntnis sein müsse (Lietzm.), steht nicht da. Eher ist der Gedanke des P.: Liebe ist mehr wert als Erkenntnis.

2. 1023; 144. 17; I Th 511; *-ομή* Röm 1419; 152; I Kor 143. 5 (*οἰκοδομὴν λαβεῖν!*) 12. 26; II Kor 1219; Eph 429; Gal 218; II Kor 108; 1310 liegt die Pointe in der Antithese aufbauen – niederreißen und Eph 412. 16 zeigt gerade das schiefe Bild *οἰκοδομὴ τ. σώματος Χριστοῦ*, daß das Gefühl für das ursprüngliche Bild verloren gegangen ist. Nur Eph 221, wo I Kor 39f. nachklingt, schwebt noch das Bild des Hausbaus deutlich vor, vgl. I Pt 25, wo es mit Bewußtsein erneuert wird (*οἶκος πνευματικός*).

3. Woher mag der terminus stammen? Wenn es Sir 497 von Jeremia heißt *ἡγιάσθη προφήτης ἐκριζοῦν καὶ κακοῦν καὶ ἀπολλύειν ὡσαύτως οἰκοδομεῖν καὶ καταφύειν*, so verbieten die daneben stehenden Worte, das *οἰκοδ.* im techn. Sinne zu verstehen. Immerhin wäre eine Möglichkeit, daß I Kor 14 von dieser Stelle beeinflußt wäre. So steht es ja auch bei Jer 314: *οἰκοδομήσω σε καὶ οἰκοδομηθήσῃ παρθένος Ἰσραήλ*; 337: *οἰκοδομήσω αὐτοὺς καθὼς καὶ τὸ πρότερον*, aber hier wirkt doch wohl die Erinnerung an das zerstörte und wieder aufzubauende Jerusalem ein, wie es denn ja auch Jer 426; Ps 285 *καθελεῖν* als Gegensatz hat; Jer 246: *καὶ ἀνοικοδομήσω αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ καθελῶ αὐτούς καὶ καταφυτεύσω αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ ἐκτίλω.* Das eigentlich Technische der religiösen, geistigen Förderung läßt sich hier nicht erkennen. Von einem systematischen Aufbau der Erkenntnis hat Epikt. II 15, 8 das durchgeführte Bild: *οὐ θέλεις τὴν ἀρχὴν στῆσαι καὶ τ. θεμέλιον, τὸ κρίμα σκέψασθαι πότερον ὑγιὲς ἢ οὐχ ὑγιές καὶ οὕτω λοιπὸν ἐποικοδομεῖν αὐτῷ τὴν εὐτονίαν, τὴν ἀσφάλειαν*; u. s. w. Dies wäre schon eher eine Parallele, wenigstens zum Sprachgebrauch der „Gnostiker", vielleicht aus den Kreisen der Mysterien-Religion, für eine vollkommene, abgerundete Erkenntnis. Vielleicht läßt sich hierherziehen Eph 318 und dazu Lueken in SchrNT und Reitzenstein Poimandres p. 25, Anm. 1; er vergleicht das Gebet aus einem Mysterium der Lychnomantie, bei dem „der Magier so lange in das Licht starrt, bis er in ihm den Gott oder gewisse Symbole zu sehen meint": *ἐπικαλοῦμαί σε τὸν θεόν . . . εἴσελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ . . καὶ ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τ. παντοκράτορος θεοῦ ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ καὶ γενέσθω φῶς πλάτος βάθος μῆκος ὕψος αὐγὴ καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν, ὁ κύριος* (vgl. dieselbe Formel in einem kurzen Gebet um Offenbarung bei

sprechendes Verständnis gerechnet wird. Über das Wort und den Begriff *ἀγάπη* s. z. Kap. 13. Fragt man, ob die Liebe zu Gott oder zum Nächsten gemeint sei, so legt zwar V. 3 das erstere nahe, aber der Fortgang des Kapitels läßt an das zweite denken. Das ist gerade das Eigentümliche des Begriffs, daß er zunächst noch nicht spezialisiert wird. Man kann auch fragen, ob bei *οἰκοδομεῖ τοὺς ἀδελφούς* hinzuzudenken ist, wie man nach dem weitern Verlauf des Kapitels erwarten sollte, oder ob P. an die eigene Förderung der Liebenden denkt (14 4: *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ*; 10 23 steht *οἰκοδομεῖ* für *συμφέρει* in 6 12, und es ist keineswegs ausgeschlossen, daß an die eigne sittliche Förderung gedacht wäre). Auch dieser Ausdruck ist doppelsinnig; er bekommt seinen vollen Sinn durch den Gegensatz zu *φυσιοῖ*: dort eine Aufgeblasenheit, deren Ursache ein Nichts („Wind") ist (Sen. ep. 90, 27 inflatus), von der also auch nichts Segensreiches zu erwarten ist, hier aber ist Fortschritt zu erwarten — nach der einen oder nach der andern Richtung. Wenn P. sich von diesem Satze eine Wirkung verspricht, so muß er erwarten, daß auch die Korr. ihm darin wenigstens zustimmen werden, daß Liebe unter allen Umständen etwas Erwärmendes, Positives, Fruchtbares, kurz das Edelste von allem ist. Er nennt ein Zauberwort, dem jeder Christ sich beugen wird. Das Urteil über die doch sonst auch von P. hochgeschätzte *γνῶσις* ist hart; darum fühlt er sich veranlaßt, es zu begründen (asyndetisch[1], daher um so eindringlicher wirkend; Schlag folgt auf Schlag): »wenn einer beansprucht etwas „erkannt" zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man „erkennen" muß«. In dem *δοκεῖ* kann nicht nur enthalten sein, er meine es; auch die Nuance: wer sich einbildet etwas erkannt zu haben, wobei P. durchfühlen läßt, daß es mit der *γνῶσις* nicht weit her sei, genügt noch nicht, obwohl sie sicher vorhanden ist. Es liegt zugleich darin, daß sie den Anspruch erheben, daß auch andre diese ihre *γνῶσις* anerkennen (7 40; 11 16); darin eben besteht ihr *φυσιοῦσθαι*; sie prahlen mit ihrer *γνῶσις*. Darum ist *τι* nicht etwas Einzelnes („in irgend einem Punkte"), sondern wie 3 6; Gal 6 3 schließt es ein Werturteil ein: „etwas Rechtes" (Bchm.); es ist eine Verstärkung des *ἐγνωκέναι*: nicht so sehr, was sie erkannt haben, sondern daß sie „Wissende" sind (dies die Nuance des Perfekts)[2], „daß sie einen Grad der *γνῶσις* erreicht haben" (Reitzenst.) — das ist ihr Stolz. Aber, wer so vom Stolze der Gnosis geschwellt ist, dem sagt P., er sei »noch nicht«

A. Dieterich, Jahrb. f. Phil. Suppl. XVI 802, 3. 17). In unmittelbarer Nähe dieser Bilder steht 3 17 *κατοικῆσαι τ. Χριστὸν δ. τ. πίστεως, ἐν τ. καρδίας ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι*, und dann wieder V. 19 *πληρωθῆναι τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*. Ausgeschlossen ist es nicht, daß der Erfolg solches Erkennens und Schauens, solches Einwohnens Gottes und Christi auch ein *οἰκοδομεῖσθαι* genannt worden wäre. Und I Kor 14 geht *οἰκοδ.* nicht etwa nur auf die Erbauung in unsrem Sinne, auf eine warme und weiche Gemütsberührung oder auf Willensstärkung, sondern ebenso gut auf die Förderung in der Erkenntnis. Was heißt Eph 4 29 *πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας*? Auch dies muß ein term. techn. sein. Wie man den Begriff „Erbauung" auch ableiten möge — jedenfalls ist er nicht von P. neu gebildet, sondern bereits fest und den Korr. ohne weiteres verständlich.

1. Ein *δέ*, das DG KL vg peš bieten, wurde leicht eingefügt; es fehlt in B ℵA P 17 u. a. Min. Tert Cyp vg codd u. a.

2. KL haben *εἰδέναι* fg vg Tert Cyp Ambrst scire.

zum vollen, richtigen, normgemäßen, d. h. wirklich zum Ziel hindurchgedrungenen »Erkennen« hindurchgedrungen[1]. Mit *καθὼς δεῖ* braucht nicht das Pflichtmäßige, sondern kann sehr wohl wie Röm 8_{26}; 13_{8} das der Natur der Dinge Entsprechende gemeint sein (das richtige, sachgemäße *προσεύχεσθαι* oder *φρονεῖν* oder hier *ἐγνωκέναι*). In dem *οὔπω* liegt, daß ihre Erkenntnis noch unvollkommen ist. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß P. hier schon an das *γινώσκειν ἐκ μέρους* denkt, wie es dem gegenwärtigen Zustand menschlicher Unvollkommenheit entspricht und wie es erst aufhören wird, *ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον* (13_{9}f.). Denn dann wäre ja das *οὔπω ἐγνωκέναι* etwas Naturgemäßes, das keinen Tadel verdient[2]. Es liegt der positive Gedanke zu Grunde, daß eine rechte Erkenntnis niemals mit dem ekstatischen Rausch verbunden sein wird, der sich bereits am Ziele glaubt (4_{8}) und auf andre hochmütig herabblickt; vielmehr wird eine wahre und sachgemäße Erkenntnis sich bewußt bleiben, daß sie nur *ἐκ μέρους* sein kann. Dies ist der Gedanke von V. 2, der in sich völlig abgeschlossen ist, und den man nicht aus V. 3 erweitern und erläutern darf, denn V. 3 bringt etwas ganz Neues. V. 2 steht parallel dem *ἡ γνῶσις φυσιοῖ*, V. 3 dem *ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.* V. 2 ist auch ganz aus sich allein verständlich, wenn man nur nichts Fremdes einmischt und das Tadelnswerte nur in dem *δοκεῖ* sucht. Es ist nun auch keine Frage, daß hier in eigenartiger Form das bekannte sokratische Diktum[3] nachklingt, das auch bei Epiktet mehrfach variiert wird[4]. — **V. 3** Hier erst findet sich der in V. 1b nur leise präludierende Gedanke, daß wahre Erkenntnis mit Liebe irgendwie verbunden sein muß. Wir erwarten nun etwa folgende Form: wenn aber einer (Gott) wahrhaft erkannt hat, der wird sich nicht aufblähen, sondern Liebe ausstrahlen. Statt dessen kommt eine ganz unerwartete Wendung und zwar folgt eine dreifache Überraschung: erstens die Umdrehung der Satzglieder: die Liebe steht im ersten, die Gnosis im zweiten Gliede. Statt daß es nun aber hieße: Wenn aber einer Liebe ausstrahlt, so kann man daran erkennen, daß er die richtige Erkenntnis besitzt, hören wir zunächst zu

1. Zwischen *οὔπω* B ℵA P und *οὐδέπω* DG KL ist der Unterschied einer Steigerung; wir ziehen das Ungesteigerte vor. Ebenso ist die Hinzufügung von *οὐδέν* D^bc^E KL Chr Thdrt eine nicht einmal feine Verstärkung, die trotz Hnr. unbedingt zu verwerfen ist. Platte Konformation ist *ἔγνωκε* D^c^E KL statt *ἔγνω* B ℵA DG P; 17 hat *ἔδει* statt *δεῖ*; in V. 3 fehlt *ὑπ' αὐτοῦ* bei ℵ 17 Clem, als ob *ἔγνωσται* Aktiv wäre!

2. Eine Eintragung ist es auch, wenn Hnr. sagt: „zu dem *γνῶναι καθὼς δεῖ* gehört notwendig die Liebe, welche das Erkennen sittlich regelt (was heißt das?), in die rechte Tiefe führt (?) und praktisch heilsam macht". Es ist nicht gesagt, daß bei den *δοκοῦντες ἐγνωκέναι τι* die Liebe fehlt; der Fehler liegt in dem *δοκεῖν*, in der Einbildung und dem Aufgeblähtsein; eben dies ist das sichere Kennzeichen, daß die Erkenntnis nicht die richtige ist.

3. Cic. Acad. I, 6: Hic . . ita disputat, ut nihil adfirmet ipse, refellat alios; nihil se scire dicat, nisi id ipsum; eoque praestare caeteris, quod illi, quae nesciant, scire se putent, ipse, se nihil scire, id unum sciat; ob eamque rem se arbitrari ab Apolline omnium sapientissimum esse dictum, quod haec esset una sapientia, non arbitrari scire quod nesciat.

4. Epikt. ench. 48, 2 rechnet es unter die *σημεῖα προκόπτοντος· οὐδὲν περὶ ἑαυτοῦ λέγει ὡς ὄντος τινὸς ἢ εἰδότος τι.* ench. 13: *μηδὲν βούλου δοκεῖν ἐπίστασθαι. κἂν δόξῃς τις εἶναί τισιν, ἀπίστει σεαυτῷ*; II 1, 36: *δόξον δὲ μηδεὶς εἶναι κ. εἰδέναι μηδέν.*

unsrer Überraschung, daß nicht von Liebe zu den Brüdern die Rede ist, sondern von Liebe zu Gott, und zweitens, daß es nicht heißt: *οὗτος ἔγνωκε καθὼς δεῖ γνῶναι* sondern: der ist von Gott erkannt worden. Nun merken wir, daß wir etwas erwartet haben, was P. garnicht beabsichtigte. Er will hier garnicht sagen, daß wahre Erkenntnis sich in Liebe zu den Brüdern äußern müsse. Sondern er will ein andres Merkmal wahrer Gottes-Erkenntnis angeben: nicht wenn einer richtige theoretische Gedanken über Gott hat oder in der Ekstase „alle Wirkungskraft und Samen schaut" oder hohe Worte und Lehren von sich zu geben weiß – nein: »wenn einer Gott liebt« Röm 8_{28}, wenn sein Herz bezwungen ist von Gott, wenn er ganz Hingabe an ihn, ganz begeistertes Gefühl für ihn, ganz kindliche Liebe zu ihm ist, dann, ja dann – hat er Gott wahrhaft erkannt, so möchten wir fortfahren, P. sagt: »der ist von ihm erkannt worden«. Es ist selbstverständlich, daß *οὗτος* nicht auf *θεός*, sondern auf *τις* zurückgreift, und die überraschende Gedankenwendung hat bei P. genug Parallelen; vor allem Gal 4_{9}: *νῦν δὲ γνόντες θεὸν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.* Hier macht das *μᾶλλον* dem Leser die Paradoxie der Wendung besonders deutlich. Eine wirkliche „Erkenntnis" wäre garnicht möglich, wenn Gott nicht die Iniative ergriffen und sie „erkannt" hätte. Das gibt einen Sinn nur, wenn *γινώσκειν* hier, in Analogie zu dem hebr. יָדַע[1] nicht bloß ein theoretisches Kennenlernen oder Wissen von dem andern ist, sondern ein sich zu ihm Neigen mit dem Willen, ein sich zu ihm in Beziehung setzen, erwählen[2], ja in der religiösen Sphäre noch mehr: eine innige Berührung mit der Seele des andern. Nur so ist Mt 11_{27} das „Kennen" des Vaters und des Sohnes zu verstehen (s. SchrNT z. St.), nur so I Kor 13_{12} das ebenfalls überraschend eintretende *καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.* Die Paradoxie dieser drei paulinischen Stellen ist die Paradoxie der Mystik. In dem Aufleuchten der Gottes-Erkenntnis in der Seele erkennt der Mystiker in Wahrheit eine Berührung durch Gott selber[3]. Wie weit mit dieser mystischen Formel bei P. noch eine wirkliche mystische Empfindungsweise vorhanden ist, das wird schwer auszumachen sein. Es scheint, als ob diese regelmäßig wiederkehrende paradoxe Formel anders woher, aus einem festen Sprachgebrauch, entlehnt ist; vgl. jedoch Corp. Hermet. X, 15 bei Reitzenstein, Mysterienrell. S. 122. 127.

1. Von dem praktischen Kennenlernen des andern Geschlechts Gen $4_{1.\,17}$; 19_{8}; Lk 1_{34}. Dann auch in der Bedeutung „von Jemandem oder einer Sache etwas wissen wollen, sich kümmern um": Jes 63_{16}: *Ἀβραὰμ οὐκ ἔγνω ἡμᾶς κ. Ἰσραὴλ οὐκ ἐπέγνω ἡμᾶς· ἀλλὰ σύ κύριε πατὴρ ἡμῶν*; Ps 101_{4} רָע לֹא אֵדָע von dem Bösen mag ich nichts wissen; Job 9_{21} לֹא אֵדַע נַפְשִׁי nicht achte ich mein Leben, vgl. die „Selbstverleugnung" *ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν.*

2. Amos 3_{2} רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה: *πλὴν ὑμᾶς ἔγνων ἐκ πασῶν φυλῶν γῆς*; Jer 1_{5} *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπισταμαί σε, καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἡγίακά σε.* So auch *προγινώσκειν* Röm 8_{29}; 11_{2}; vgl. auch II Tim 2_{19}.

3. „Die *γνῶσις θεοῦ*, um welche Christ und Heide betet, ist weit weniger ein Wissen als ein inneres Schauen oder Fühlen" (Reitzenstein, Poim. p. 158). Eine, freilich erheblich stärkere, Parallele zu der paulinischen Anschauung ist es, wenn der mystische Gnostiker durch die *γνῶσις* die *ἀποθέωσις* zu erreichen glaubt; Poim. I, § 26 (Reitzenstein p. 336 f.): *τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι*; vgl. auch Reitzenstein p. 237 ff. und p. 21: *οἶδά σε Ἑρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ.* Vgl. jetzt Reitzenstein, hellenist. Mysterienreligionen p. 112 ff., den Exkurs über *γνῶσις* und *πνεῦμα.*

II 1 b) **Der Inhalt der „Erkenntnis" V. 4 – 6.** Nachdem die Einleitung V. 1 – 3 den in V. 7. – 17 auszuführenden Gedanken, daß die Ausübung der *γνῶσις* an der brüderlichen Rücksicht eine Schranke habe, vorbereitet hat, kommt P. in diesem Mittelstück auf die *γνῶσις* zurück, deren man sich in K. rühmte, indem er noch einmal und nun noch ausdrücklicher, dem theoretischen Standpunkt der Gnostiker beitritt[1]: **V. 4** »Was nun also (um den Gegenstand noch einmal aufzunehmen 11_{20}; Blaß § 78, 5) das Essen von Götzenopferfleisch betrifft, so wissen wir (ich wiederhole das noch einmal), daß es keinen Götzen in der Welt gibt und daß kein Gott ist außer Einem«. Die Form dieses Bekenntnisses ist in der 2. Hälfte angelehnt an die des jüdischen Credo, des Schema[2]; es ist das Symbolum auch der hellenistisch jüdischen Aufklärung inmitten des umgebenden Heidentums[3]. Die 1. Hälfte muß wegen des Parallelismus so verstanden werden, daß *οὐδὲν εἴδωλον* Subjekt ist; es ist zu ergänzen *ἔστιν*, das von FG vg Latt auch nachgefüllt wird. Dagegen ist die im Gedanken bestechende Deutung „daß ein *εἴδωλον* ein Nichts ist" (Luther: daß ein Götze ein Unding ist) sprachlich unhaltbar. An dem Worte *εἴδωλον*, das freilich in LXX auch zur Wiedergabe von הֶבֶל Dtn 29_{17} und אֱלִיל Ps 96_7 benutzt wird, wird hier nicht die Bedeutung „Bild, Schatten, Trugbild, Gespenst" empfunden, auch nicht die Bedeutung „Götzenbild", sondern meint hier die überirdischen Wesen, welche von den Heiden für *θεοί* oder *κύριοι* gehalten, von Juden und Christen aber *εἴδωλα* genannt werden[4]. Wenn nun P. sagt: es gibt überhaupt kein *εἴδωλον* (vgl. 10_{20}), so scheint er sich in einen Widerspruch mit V. 5 zu verwickeln, wo er die Existenz solcher überirdischen Wesen zugibt, wenn er auch sagt: „für uns" sind das keine *θεοί* und *κύριοι*. Mithin kann P. sich zu dem Gedanken *οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ* nur insofern bekennen, als er sagt: es gibt in der Welt kein Wesen, das Gott heißen dürfte, außer einem, oder: was die Heiden Götter nennen, das sind keine. Diese Auffassung wird nun durch die Formulierung in V. 4a nicht völlig gedeckt; darum müssen wir annehmen, daß eben diese Formulierung (ebenso die in 10_{20}) nicht von ihm stammt; in ihr hören wir die erheblich weiter vorgeschrittene Aufklärung der Gegner, welche die Existenz jener Wesen überhaupt in Abrede stellen; daher ihre herausfordernde

1. Dies ausführliche Bekenntnis zum Monotheismus und dem einen „Herrn" Christus, das jetzt folgt, würde besonders gut motiviert sein, wenn das flüchtige Zugeständnis 10_{19} eines früheren Briefes den kor. Gegnern nicht genügt hätte, so daß sie eingewandt hätten, P. stehe selber noch auf dämonenfürchtigem Standpunkt.

2. Vgl. Schürer II⁴, 537; das Schema, das von jedem erwachsenen Israeliten täglich Morgens und Abends zu beten ist (Berachoth I, 1 – 4; vgl. Ausgew. Mischna-Traktate, übers. von P. Fiebig Nr. 3, S. 24 ff.), das aus den Stellen Dtn 6_{4-9}; 11_{15-21}; Num 15_{37-41} besteht und mit den Worten beginnt: *ἄκουε Ἰσραήλ· Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστιν*; vgl. Mk 12_{29}f.; die von P. gebrauchte negative Form hat eine Parallele an Mk 12_{32}: *εἷς ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ* vgl. Dtn 4_{35}: *Κύριος ὁ θεός σου, οὗτος θεός ἐστιν καὶ οὐκ ἔστι ἔτι πλὴν αὐτοῦ.*

3. Das in ℵ^c KL al pler syr^utr Chr Thdrt al hinzugefügte *ἕτερος* ist Auffüllung, vielleicht nach Ex 20_3: *οὐκ ἔσονταί σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ.* — Statt *οὖν* hat D^gr *δέ*, das aber von D^b in *οὖν* korrigiert ist (vgl. Ti.); P 121: *περὶ τῆς γνώσεως οὖν.*

4. Num 25_2: *καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς ἐπὶ ταῖς θυσίαις τῶν εἰδώλων αὐτῶν* (אֱלֹהֵיהֶן); Jer 9_{14}: *ἐπορεύθησαν . . τῶν εἰδώλων* (הַבְּעָלִים).

Bravour in der Teilnahme an den Opfermahlzeiten; daher wohl auch ihr Befremden über P., der ihnen einen zurückgebliebenen Standpunkt zu vertreten scheint; daher auch die abschwächende Zitation dieser Stelle bei Clemens Alex[825]: *ἡμῖν δὲ οὐδὲν εἴδωλον ἐν τ. κόσμῳ.* Daher ist es für P. nun auch nötig, seine Meinung genauer zu präzisieren[1] **V. 5:** »Denn wenn es immerhin auch Wesen gibt, die Götter und Herren genannt werden, sei es im Himmel, sei es auf der Erde – wie es ja wirklich viele Götter und Herren gibt . . .«. *εἴπερ* (Röm 3_{30}; $8_{9.\,17}$) pflegt sonst eine dem Redner mit seinen Hörern gemeinsame Voraussetzung noch einmal ausdrücklich festzustellen (II Kor 5_{3}); hier dürfte es mehr eine Konzession an eine im übrigen als falsch anerkannte Meinung enthalten (vgl. I Kor 15_{15} und dazu Blaß § 78, 2 Anm. 1), eine Konzession, die durch das *λεγόμενοι* sofort wieder zurückgenommen wird, um dann doch in gewisser Weise in dem Satze mit *ὥσπερ* wieder bejaht zu werden. Die Nuancen sind hier haarscharf und verlangen einen sehr feinfühligen Leser. Vor allem achte man auf das stark betont vorangestellte *εἰσίν*, das erst durch *ἀλλ᾽ ἡμῖν* in V. 6 in ein unverfängliches Licht gerückt wird. P. stellt, in weitestem Entgegenkommen, sogar die Möglichkeit hin, daß es Götter und Herren g i b t; daß er hypothetisch redet, zeigt *εἴτε – εἴτε*; würde er sich rückhaltlos zu diesem Satze bekennen, so würde er *καὶ – καί* gesagt haben: „Mag es immerhin Götter und Herren geben – wir wollen uns jetzt auf eine Diskussion darüber nicht einlassen –, so sind das jedenfalls f ü r u n s keine Götter und Herren; wir erkennen sie nicht an, wir haben nichts mit ihnen zu schaffen". Diese Antithese ist der Rahmen, innerhalb dessen nun zwei weitere Urteile ausgesprochen werden: a) durch das *λεγόμενοι* wird die Konzession sofort abgeschwächt, ja im Grunde wieder aufgehoben; denn wenn sie nur so genannt werden, es also nicht wirklich s i n d, dann ist ja das *εἴπερ εἰσίν* tatsächlich negiert. Aber P. will nicht soweit mit der Aufklärung gehen; diese Allerweltsformel[2] scheint ihm doch den Tatbestand nicht ganz zu bezeichnen; darum w i e d e r h o l t er b) jene Konzession noch einmal und zwar ganz ernsthaft: das liegt in *ὥσπερ*[3], womit auf eine unzweifelhafte und unbestrittene Tatsache zurückgegriffen wird: »wie ja wirklich«. Hier redet P. also nicht mehr hypothetisch; er wiederholt auch nicht das *λεγόμενοι*, sagt auch nicht wie 10_{20}: wie es ja wirklich viele Dämonen gibt, die von den Heiden als Götter und Herren verehrt werden.

1. Eben weil ein ziemlich starker Unterschied des Gedankens zwischen V. 4 u. 5 besteht, kann V. 5 keine Reproduktion des Gemeindebriefs sein wie Hnr. meint.

2. Das *λεγόμενοι* als eine Formel flacher Aufklärung erinnert an Eph 2_{11}: *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς* – nach meiner Auffassung eine für P. undenkbare Oberflächlichkeit. Daß übrigens *λεγόμενοι* auch einen nicht götterfeindlichen, sondern einfach konstatierenden Sinn haben könnte, lehrt die Parallele Polyb. 31, 3, 13 *τὸ δὲ τῶν ἀγαλμάτων πλῆθος οὐ δυνατὸν ἐξηγήσασθαι. πάντων γὰρ τῶν παρ᾽ ἀνθρώποις λεγομένων ἢ νομιζομένων θεῶν ἢ δαιμόνων, προσέτι δὲ ἡρώων εἴδωλα διήγετο.* Dagegen Philo de somn. I, p. 229: *ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν; οἱ δ᾽ ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους.*

3. Über diesen merkwürdigen Gebrauch von *ὥσπερ* verlieren die Exegeten keine Worte (Hnr. verweist auf Klotz ad Devar. S. 724); ich weiß als Parallele nur den Gebrauch von *καθώς* im 1. Thess.-Brief zu nennen 2_{13} *καθὼς ἀληθῶς ἐστίν*; 2_{11} *καθάπερ οἴδατε.*

Sondern er gesteht rundweg die Existenz vieler Götter und vieler Herren zu. Dieser allerdings sehr weit sich vorwagenden Aussage bricht man die Spitze ab, indem man (Bchm.) den P. die Ausdrücke nicht im Sinne der Heiden, sondern vom alttestamentlichen Standpunkte aus reden läßt, wonach die Engel gelegentlich sowohl Götter wie Herren genannt werden[1]. Diese Auffassung ist schon sprachlich falsch, weil durch das doppelte *πολλοί* die *θεοί* als eine andre Klasse dem *κύριοι* gegenübergestellt werden. Aber auch in den Zusammenhang würde dies nicht passen; es wäre geradezu eine unwürdige reservatio mentalis, wenn P. in einem Zusammenhang, wo jeder an heidnische Götter denken muß, die Ausdrücke plötzlich (ohne es deutlich zu sagen) auf Engel bezöge. Auch der Ausweg, daß P. hier Worte aus dem Gemeindebrief zitiere, verfängt nicht, da die Gegner in Kor. doch eben das Vorhandensein von *θεοί* und *κύριοι* viel energischer leugnen als es hier geschieht. Es ist um die Tatsache nicht herumzukommen, daß P. hier die Existenz vieler Götter und Herren anerkennt. Dazu konnten ihn schon gewisse Schriftaussagen veranlassen; denn wenn Ps $136_{2.\,3}$; Dtn 10_{17} Gott *θεὸς θεῶν* und *κύριος κυρίων* heißt, so ist damit die Existenz von *θεοί* und *κύριοι* nicht nur theoretisch zugegeben, sondern auch praktisch anerkannt. P. hat hier die Absicht, gegenüber der flachen Aufklärung seiner Gegner die Realität der religiösen Beziehungen der Heiden zu ihren Göttern stark hervortreten zu lassen und darum sagt er in außerordentlich weitgehendem Ausdruck: es läßt sich doch nicht leugnen, daß die vielen Götter und Herren, zu denen die Menschheit Gebet und Opfer emporsendet, wirklich vorhandene Mächte sind, mit denen wir freilich nichts mehr zu tun haben — Gott sei Dank! — aber die doch vorhanden sind und ihre Macht über ihre Anhänger ausüben (12_{2}; 10_{20}ff.). Wem die Ausdrucksweise des P. zu gewagt erscheint, der mag annehmen, daß er die Worte *θεοί* und *κύριοι* gewissermaßen in Anführungsstrichen geschrieben habe, daß er also diese Benennungen aus dem Sinne der Heiden gebraucht habe. Der Akzent liegt ja jedenfalls wieder auf dem betont vorangestellten *εἰσίν*, ein Nebenakzent auf dem doppelten *πολλοί*. Aber P. hat keine Bedenken getragen, *θεοί* und *κύριοι* zu sagen — ohne Einschränkung, auf die Gefahr eines Mißverständnisses hin. Dies wird nun freilich sofort beseitigt durch das unzweideutige Bekenntnis in V. 6.

Wir haben noch zu fragen: was ist mit *κύριοι* gemeint neben *θεοί*? An sich kann *κύριος* Beiname jedes Gottes sein, zwar nicht auf eigentlich griechischem, wohl aber auf Gebieten, die dem orientalischen Einfluß zugänglich sind (vgl. Lietzmann zu Röm 10_{9} nach Roscher Lexic. der Mythologie Art. Kyria II, 1755 ff.); besonders erhalten orientalische Gottheiten wie Serapis, Isis dies Epitheton; vgl. z. B. Dittenberger, O. G. Inscr. Nr. 186 *ἥκω πρὸς τὴν κυρίαν Ἶσιν* oder die bei 10_{27} zitierte

1. Ps 97_{7} geben LXX das הִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים mit *προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ*; Ps 138_{1} נֶגֶד אֱלֹהִים אֲזַמְּרֶךָּ *ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι.* Aber da P. an der LXX seine Vorstellungs- und Ausdrucksweise gebildet hat, und da diese nur *ἄγγελοι* hat, so ist mit diesen Zitaten nicht bewiesen, daß er unter *θεοί ἄγγελοι* verstanden habe. Und daß *κύριοι* ihm Bezeichnung der Engel gewesen sei, ist durch ein Zitat des Clem. Alex. aus einer Zephanja-Apokalypse (Strom. V 11, 77) wahrhaftig nicht bewiesen; im Gegenteil ergibt sich aus dieser Stelle, daß nur eine Engelklasse den Namen *κύριοι* führt: *καὶ ἐθεώρουν* (im 5. Himmel) *ἀγγέλους καλουμένους κυρίους*; vielleicht ist hierdurch der paulinische Begriff der *κυριότητες* (Kol 1_{16}; Eph 1_{21}) zu erklären.

Einladung δειπνῆσαι εἰς κλείνην τ. κυρίου Σαράπιδος. Es ist nun aber doch sehr wahrscheinlich, daß P. hier θεοί und κύριοι nicht bloß rednerisch häufend neben einander stellt, sondern sie wirklich unterscheidet. Dies ergibt sich für mich nicht nur aus dem doppelten πολλοί sondern auch aus der genauen Korrespondenz, die zwischen θεοί — θεὸς πατήρ und κύριοι — κύριος Ἰ. Χρ. besteht. Wenn es richtig ist — was mir unzweifelhaft ist, daß P. Christo das Epitheton θεός mit Bewußtsein vorenthält (vgl. meinen „Christus" p. 28f.), so will er ihn eben unter die Kategorie κύριοι bringen, und es muß daher hier eine Nuance für ihn vorhanden sein. Die κύριοι müssen einen Grad niedriger stehen als die θεοί — unbeschadet der wahrhaft religiösen Verehrung und wirklich göttlichen Würdestellung, die sie einnehmen. Es wäre nun möglich (Deißmann, Licht vom Osten[1] 257), daß P. mit den „Herren" die Könige und Kaiser meint, die mit dem Prädikat κύριος gerade auch in der Volkssprache benannt werden[1]. Aber es scheint mir gewagt, wie es manche tun, das εἴτε ἐπὶ γῆς V. 5 speziell auf diese κύριοι einzuschränken; dort redet P. ganz unbestimmt — hypothetisch[2]. Gewiß mögen unter den κύριοι die irdischen Herrscher einbegriffen sein, so daß hier die von Deißmann so stimmungsvoll geschilderte Antithese zum Cäsaren-Kult vorläge. Aber angesichts des πολλοί und angesichts des doch viel allgemeineren Begriffs κύριοι scheint es mir zu eng, das Wort nur hierauf zu beziehen. Näher liegt mir die Annahme, P. habe in irgend einer uns nicht näher bekannten Weise die alten Volks- und Weltgötter, die auch von den Heiden mit der Weltentstehung und Weltregierung in Verbindung gesetzt werden (wie Zeus, der Vater der Götter und Menschen oder die πρυτάνεις κόσμου, nämlich die Elemente und Gestirne, welche die Heiden θεοὺς ἐνόμισαν Sap. Sal. 13 2), unterschieden von den zahllosen neuen Göttern, mit denen nach Lucians Schilderung[3] der Olymp überfüllt ist. Vielleicht liegen hier euhemeristische Gedanken zu Grunde, die dem Ap. schon durch die Sap. Sal. (14 15. 17) naheliegen konnten. Wie man sich das Prinzip der Unterscheidung denken soll, wissen wir nicht; aber daß P. einen Unterschied macht, erscheint mir zweifellos[4].

V. 6 Das ἀλλά[5], mit dem dieser wichtige Satz einsetzt, steht in enger logischer Beziehung zu dem konzessiven εἴπερ; es liegt also hier der Fall vor, daß dem ἀλλά zwar keine Negation vorhergeht, wohl aber nach ἀλλά eine erwartet wird (vgl. Blaß § 77, 13 und s. Bem. zu I Kor 6 11). Nun folgt zwar nicht ein οὐ wie 6 12; 10 23, wohl aber hat der Satz negativen Charakter, insofern die Existenz jener Götter »für uns« negiert wird: mag es sie geben und wenn auch wirklich die Menschheit zu vielen Göttern und vielen Herren betet, »so gibt es doch für uns nur einen Gott . .« Zu ergänzen ist aus

1. Reiche Belege bei Deißmann a. a. O.; ich nenne hier nur Dittenberger, Or. Gr. Inscr., Nr. 415 Βασιλεῖ Ἡρώδει κυρίῳ (Herodes d. Gr.); Nr. 606 ὑπὲρ τῆς τῶν κυρίων Σεβαστῶν σωτηρίας; ferner das bei Deißmann[1] p. 70 facsimilierte Ostrakon ἔτους ἐνάτου Νέρωνος τοῦ κυρίου und dazu Apg 25 26.

2. Übrigens werden ja in V. 5 die κύριοι garnicht erwähnt, sondern nur von DE Ambrst nachgetragen.

3. Lucian, deorum concilium.

4. Einen ganz andern Unterschied zwischen κύριος und θεός macht Philo de mutat. nom. § 18. 19.

5. Cod. B hat ἀλλά weggelassen (ebenso Ir^{int} Eus$^{ps\ 533}$) während 17 cop Cyr^{hr} Epiph Ps-Ath Cyr ἡμῖν δέ lesen (Or^{int} Tert$^{marc\ 5,7}$ nobis tamen stimmen doch wohl für ἀλλά). Die LA, die sehr ungeschickt ist, scheint mir nicht begreiflich als Änderung aus ἀλλά, sondern als Auffüllung des von B dargebotenen Textes; die Zeugen für δέ treten also zu B hinzu. Eine absichtliche Ausstoßung des ἀλλά erscheint nun ebenso undenkbar, wie ein Text ohne Adversativ-Partikel; mithin wird sich die LA von B daraus erklären, daß diese Worte als eine Art formuliertes Bekenntnis häufig außerhalb des Zusammenhangs zitiert zu werden pflegten, natürlich ohne ἀλλά. Daher mag es denn in dem Archetypus von B 17 cop, also in einer ägyptischen Rec. weggeblieben sein. ℵ läßt θεός weg, D τά vor πάντα d Hil^{2mal} Χριστός.

dem zweimaligen *εἰσίν* ein *ἔστιν*, und dies enthält nicht nur die theoretische Behauptung seiner Existenz, sondern zugleich das Bekenntnis, daß er für uns allein Gott ist, wie Christus allein Herr für uns. An dem Dativ (vgl. 1 23f.) kann man sich klar machen, was vielfach „ein Werturteil" genannt wird. Wir urteilen (*νομίζομεν* vgl. die Polybius-Stelle S. 220 Anm. 2), und zwar aus eigner Erfahrung, daß er allein den Namen „Gott" verdient, und wir wollen auf Grund solcher Erfahrung nur zu ihm und keinem andern in ein religiöses Verhältnis treten. Es ist dies also mehr als ein theoretischer Satz, es ist ein Zeugnis und eine Willenserklärung[1]. Dem *εἰσὶν θεοὶ* in V. 5 entsprechend muß *εἷς θεός* Prädikat sein und das appositionelle *ὁ πατήρ* das nachträglich genannte Subjekt: »nämlich der Vater«; eigentlich: der uns bekannte Gott, der den Namen „der Vater" führt. Heißt er so als unser Vater oder der Jesu Christi? Dies wird schwerlich sicher unterschieden werden können. Klar ist nur, daß *ὁ πατήρ* als der für ihn charakteristische Name genannt wird; diesen Namen führt in so ausgezeichneter Weise kaum ein anderer Gott, und wenn er ihn führt[2], so führt doch nur unser Gott ihn mit Recht, da er sich in unsrer *υἱοθεσία* (Röm 8 15; Gal 3 26) als Vater bewiesen hat, den daher die Christen auch mit dem Abba anrufen (Gal 4 6) und dem auch Christus sich beugt als seinem Gott und Vater 15 24. Insofern kann man cum grano salis sagen, daß hier *ὁ πατήρ* „in der Art eines Eigennamens verwendet wird" (Bchm.). Dies tritt namentlich da hervor, wo einfach *θεὸς πατήρ* gesagt wird; daneben heißt es freilich auch oft *ὁ πατὴρ ἡμῶν*. Wir sehen nun einen ziemlich symmetrisch aufgebauten Parallelismus der Glieder, der nach dem Schema *θεοί — κύριοι* gegliedert ist:

ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ	*καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός*
ἐξ οὗ τὰ πάντα	*δι' οὗ τὰ πάντα*
καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν	*καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

Die feierlichen Worte, in denen gewissermaßen das Recht begründet wird, den Vater allein *θεός* und Jesus Christus allein *κύριος* zu nennen, haben formelhaften, dogmatischen Charakter; sie kehren mutatis mutandis in den Parallelen Röm 11 36; Kol 1 15f. (Joh 1 3) wieder. Aus zahlreichen jüdischen und griechischen Parallelen ergibt sich, daß diese nach logischen Kategorieen unterschiedenen Aussagen über Gott und seine Stellung zur Welt im theologischen und philosophischen Sprachgebrauch der Zeit gangbar sind[3]. Dazu

1. Hnr. zitiert Dionysius Alex. nach Euseb h. e. VII 11, 8, der vor dem Richter feierlich bekennt: *οὐ πάντες πάντας προσκυνοῦσι θεούς, ἀλλ' ἕκαστοι τινάς, οὓς νομίζουσιν. ἡμεῖς τοίνυν τὸν ἕνα θεὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων . . τοῦτον καὶ σέβομεν καὶ προσκυνοῦμεν.*

2. In dieser synkretistischen Zeit wäre es nicht undenkbar, daß selbst ein Paulus gelegentlich einmal urteilen könnte, die Heiden, welche Zeus, „den Vater" der Götter und Menschen verehren, beteten ohne es zu wissen „Gott den Vater" an vgl. Apg 17. In der Regel freilich urteilt er anders vgl. 10 20ff.

3. Seneca ep. 65, 8f.: Quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod. novissime id quod ex his est. tamquam in statua . . id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est, quae aptatur illi, id ad quod exemplar est, quod imitatur is qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est ipsa statua est. Haec omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet: facien-

kommt nun bei P. eine gewisse rhetorische Neigung zum Spiel mit derartigen präpositionalen Bestimmungen. Wie er Gal 1 1 – gewiß auch aus sachlichen Gründen – aber doch auch um der rednerischen Wirkung ἀπ' ἀνθρώπων und δι' ἀνθρώπου unterscheidet, wie er I Kor 12 8 f. κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα – ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι – ἐν τῷ ἑνὶ πνεύματι um der rednerischen Abwechslung willen nebeneinander stellt, so häuft er Röm 11 36 ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν nicht nur aus dem religiösen Bedürfnis, Gott allein die Ehre zu geben, sondern auch aus Rücksichten des Klanges. Auch an unsrer Stelle ist eine rhetorische Absicht nicht zu verkennen; aber ebensowenig das Bemühen scharfer und vorsichtiger Distinktion, dem in diesem Fall sogar die rednerische Abwechselung zum Opfer gebracht wird. Wenn von Gott dem Vater (wie Röm 11 36) gesagt wird, daß »alle Dinge aus ihm« ihren Ursprung haben, so ist dies die Formel, mit der die griechische (auch philonische)[1] Lehre von der Materie als Grundlage der Schöpfung abgelehnt wird; auch sie ist aus dem Wesen Gottes hervorgegangen (man ergänze etwa ἐγένετο vgl. Joh 1 3). Bemerkenswert ist, daß durch ἐξ οὗ eher die Vorstellung einer Emanation angeregt wird (wie sie in den heidnischen und christlichen gnostischen Systemen herrscht), als die einer Schöpfung durch Willen und Wort Gottes. Statt daß nun fortgefahren würde καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα oder εἰς ὃν ἡμεῖς, wird die Konstruktion gebrochen[2]. Hier hat diese Änderung der Struktur rednerische Kraft, weil damit das ἡμῖν am Anfang des Satzes neu aufgenommen und in den Vordergrund gerückt wird; es wird also eigentlich keine Aussage über Gott gemacht, sondern eine Anwendung auf uns. Wir übersetzen (etwas zu stark): »aus dem alle Dinge (geworden) sind – darum sind auch wir zu ihm (geschaffen)«. Das εἰς αὐτόν erklärt sich wohl theoretisch aus 15 28, wonach schließlich Gott in allen Wesen der einzig Herrschende

---

tem: hic deus est. ex quo fit: haec materia est. formam: haec est habitus et ordo mundi, quem videmus. exemplar, scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit (?). propositum, propter quod fecit. Quaeris: quod sit propositum deo? bonitas est. Plutarch, de def. oraculorum cp. 48 (moral. 436 D – 437 A): Καθόλου . . δύο πάσης γενέσεως αἰτίας ἐχούσης, οἱ μὲν σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταὶ τῇ κρείττονι μόνῃ τὸν νοῦν προσέχειν εἵλοντο (nämlich Zeus) . . οἱ δὲ νεώτεροι τούτων καὶ φυσικοὶ προσαγορευόμενοι τοὐναντίον . . ἐν σώμασι καὶ πάθεσι σωμάτων πληγαῖς τε καὶ μεταβολαῖς καὶ κράσεσι τίθενται τὸ σύμπαν. ὅθεν ἀμφοτέροις ὁ λόγος ἐνδεὴς τοῦ προσήκοντός ἐστι, τοῖς μὲν τὸ δι' οὗ καὶ ὑφ' οὗ, τοῖς δὲ τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν ἀγνοοῦσιν ἢ παραλείπουσιν. Plut. Quaest. Platonicae II, 2: δυοῖν ὄντοιν ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς, τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεός, ἀλλὰ τῆς ὕλης παρασχομένης ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε . . ἡ δὲ ψυχὴ . . οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν. vgl. Zeller III[3], 1, S. 131 Anm. 4.

1. Philo de cherubim § 125: πρὸς γὰρ τήν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν· τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ. καὶ ἔστι τὸ μὲν ὑφ' οὗ τὸ αἴτιον, ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη, δι' οὗ δὲ τὸ ἐργαλεῖον, δι' ὃ δὲ ἡ αἰτία . . . § 127: εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν τ. κόσμου τ. θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσερα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τ. ἀγαθότητα τ. δημιούργου. Vgl. auch de providentia cp. 23. Die stoische Lehre Diog. Laërt. VII, 134 δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.

2. Derselbe Bruch der Relativ-Konstruktion Off 17 2; II Pt 2 3 vgl. Blaß § 50, 4. Kühner II[2], 936, wonach dies auch in der klass. Sprache unanstößig ist.

werden soll; praktisch ist damit gesagt, daß wir, wie wir mit allen Dingen aus Gott stammen, so auch keinen andern Beziehungspunkt und Lebensinhalt mehr haben können als ihn[1]. — Jesus Christus also ist der einzige, den die Christen mit Überzeugung als „Herrn" anrufen. Daß in der Wahl dieses Namens zugleich eine Antithese gegen die Verehrung andrer *κύριοι* liege, insbesondere gegen den Kaiser-Kult, mag sein, tritt aber nicht irgendwie deutlich hervor. Dagegen ist im NT deutlich das positive religiöse Verhältnis, dessen Exponent das Bekenntnis zum „Herrn" ist[2]. Das Korrelatum dazu ist, daß die Christen seine *δοῦλοι* sind d. h. leibeigene Sklaven. Damit ist ein Doppeltes gegeben: nicht nur die völlige Abhängigkeit von seinem Willen, die uneingeschränkte Gehorsamspflicht, sondern ebenso sehr das unbedingte Vertrauen auf seine Macht und seinen Schutz. Der antike *κύριος* hat in ganz andrem Maße ein Interesse an dem Wohl seiner *δοῦλοι* als der heutige Lohn- und Brotherr, und der himmlische *κύριος* ist für seine leidenden und gedrückten Knechte ein gewaltiger Heiland, ein Vorkämpfer gegen die bösen Geister (15 25) und ein Fürsprecher bei Gott (Röm 8 34). Während Röm 11 36 *δι' οὗ τὰ πάντα* auch von Gott ausgesagt wird, weil P. dort von Christus überhaupt nicht redet, wird es hier (wie Kol 1 16) auf Christus übertragen, und durch diese Verteilung wird der Leser angewiesen, daß er scharf unterscheiden soll zwischen *ἐξ* und *διά* (nach Maßgabe der S. 223 f. Anm. 3 u. 1 genannten Kategorien); Christus ist also als Vermittler oder als das Werkzeug gedacht. Es geht nun nicht an, bei *ἐξ οὗ ἐγένετο* zu ergänzen und an die Schöpfung zu denken, bei *δι' οὗ* aber nur an die Weltregierung. Es ist vielmehr ganz unzweifelhaft, daß hier eine Beteiligung des präexistenten Christus an der Weltschöpfung ausgesagt wird[3].

Man bemerke, wie P. diesen Relativsatz hinstellt als etwas ganz Selbstverständliches, dem jeder Leser ohne weiteres zustimmen wird. Das setzt voraus, daß er in seiner mündlichen Lehre diesen Punkt behandelt haben muß; aber er setzt auch eine große Vertrautheit der Leser, insbesondere wohl der „Gnostiker" unter ihnen, mit derartigen Gedankengängen voraus. Nicht nur der Präexistenz-Gedanke muß ihnen völlig geläufig gewesen sein, vor allem auch die Idee, daß Gott bei der Schöpfung sich eines Mittlers oder Werkzeugs bedient habe, und daß das Niemand anders gewesen sei als ihr Herr Jesus Christus. Wir erkennen nun heute immer deutlicher, daß nicht nur die jüdische Überlieferung, palästinensische wie hellenistische, sondern auch die griechische Popular-Philosophie und die ägyptisch-hellenistische Mystik und Gnosis, wie wir sie durch Reitzensteins Poimandres kennen gelernt haben, voll ist von derartigen Vorstellungen. Der transcendente Gottesglaube des Spätgriechentums kann nicht auskommen ohne die Annahme von Mittelwesen, die er zwischen Gott und Welt einschiebt, der stoische Pantheismus sieht in der Vernunft, Ordnung und Schönheit des Kosmos den göttlichen Logos walten und die ägyptisch-hellenistische Gnosis denkt die Welt selber

1. Im Anklang an diese Stelle sagt Augustin Conf. 1, 1: fecisti nos „ad te", et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.

2. Vgl. meinen „Christus" (Rel. Volksbb. I, 18/19 S. 24 ff.) und meinen Vortrag „Jesus im Glauben des Urchristentums".

3. Es ist charakteristisch, daß selbst Schmiedel dies kaum anzuerkennen wagt, weil P. dies „sonst nirgends" lehre; man solle sich hüten, „auf diese einzige Stelle zu viel zu bauen". Aber wer verbietet uns denn, Kol 1 15ff. als eine zweite paulinische Aussage zu verstehen? Die Echtheit des christologischen Exkurses im Kolosserbrief tritt sofort in ein ganz andres Licht, wenn man unsre Stelle unbefangen und sachgemäß erklärt.

als einen Sohn Gottes, die Schöpfung als Zeugung oder Emanation. In dem Augenblick nun, wo der Glaube des P. in Jesus den Messias gefunden hat, den er nach jüdischer Lehre nur als ein ewiges präexistentes göttliches Wesen denken konnte (wie der „Menschensohn" in den Bilderreden des Buches Henoch), in dem Augenblick vollzieht seine Spekulation eine Synthese dieser Persönlichkeit mit den bald abstrakt bald persönlich gedachten Mittelwesen der jüdisch-griechischen Spekulation, und ein weltumspannender, nicht nur soteriologischer sondern auch kosmologischer Christusbegriff ist fertig. In voller Entfaltung legt er ihn Kol 1 15—17 dar (vgl. die Erklärung in meinem „Christus" p. 45 ff.). Aber auch hier ist wenigstens der Gedanke, daß Christus Gottes Mittler, Gehilfe, Werkzeug bei der Schöpfung gewesen sei, voll ausgebildet vorhanden und wird als bekannt vorausgesetzt. Es kann sich nur fragen, auf welchen besonderen Begriff P. seinen Christus-Begriff aufgetragen hat; in Betracht kommen: die Weisheit, der Geist, der Logos Gottes. Alle drei Vorstellungen liegen im Denken der Zeit bereit, nebeneinander und miteinander verbunden. Die W e i s h e i t als Werkmeisterin (אָמוֹן) Gottes bei der Schöpfung (Prv 8 30) wird von der rabbin. Exegese sogar in Gen 1 1 hineingeheimnißt; indem בְּרֵאשִׁית (*ἐν ἀρχῇ*) mit Prv 8 22 in Verbindung gebracht wird, wonach die Weisheit die *ἀρχὴ ὁδῶν* Gottes ist (רֵאשִׁית), gibt targ. jer. Gen 1 1 wieder: בְּחוּכְמָא בְּרָא יי. Und da nun andrerseits das W o r t Gottes bei der Schöpfung das eigentliche Mittel war, so treten *σοφία* und *λόγος* eng aneinander; Sap 9 1 f.: *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον*, auch bei Philo leg. alleg. I § 55 *τῆς τ. θεοῦ σοφίας. ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος.* Von der Weisheit wird gesagt wie vom Logos, daß durch sie die Welt geschaffen ist: de profug. § 20 *σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*; quod det. pot. § 54: *σοφίαν, δι' ἧς συνετελέσθη τὸ πᾶν*; de cherub. § 125: *ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη.* Andererseits wird in der Sap. Sal. die Weisheit mit dem Geiste Gottes (der stoischen Weltseele), der die Welt durchwaltet, zusammengebracht (7 22 ff.): *διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων*, wie sie insbesondere auch *εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.* In dieser Doppelfunktion, der kosmischen wie religiösen, ist die *σοφία* der Sap. Sal. das Vorbild der paulinischen Pneuma-Christologie; wie Christus 15 47 *πν. ζωοποιοῦν* heißt, so wird er II Kor 3 17 exegetisch dem *πνεῦμα* gleichgesetzt (vgl. Röm 8 9 f.). Und wenn I Kor 10 4 Christus die *πέτρα* ist, so tritt er damit an die Stelle der *σοφία* in Sap. Sal., die das Volk durch die Wüste geleitet hat, vgl. Sap 10 18 f. und Philo leg. alleg. II, § 86: *ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τ. θεοῦ ἐστίν, ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχάς* (Sap 11 4 f.). Würde man demnach zunächst vermuten, daß bei P. eine Synthese zwischen Christus und *σοφία — πνεῦμα* vorliegt, so führt doch der Anklang jener philosophischen Präpositional-Kategorien an andren Stellen Philos viel mehr auf den Logos-Begriff. Vor allem aber die Stelle Kol 1 15 ff., wo das *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* (vgl. meinen „Christus" p. 45 ff.) unmöglich anders verstanden werden kann als so, daß i n ihm, dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, zugleich diese in ihrem vollen Umfang mit gesetzt ist. Dies aber führt mit Notwendigkeit auf den philonischen Logos, der nicht nur als *ὄργανον* bei der Schöpfung gedacht ist, sondern mundi opif. § 24 kurzerhand mit dem *κόσμος νοητός* gleichgesetzt wird, als der Summe der Schöpfungsgedanken Gottes, die *ἰδέα ἰδεῶν*, wie eine von L. Cohn ausgeschiedene Glosse zu § 25 richtig erklärt. Diese Vorstellung aber, wonach der *κόσμος νοητός* der ältere, die geschaffene Welt der jüngere Sohn Gottes ist (quod deus imm. § 30), führt wieder zu der von Reitzenstein uns gelehrten ägyptisch-hellenistischen Gnosis, wonach die Welt = Horus, der Sohn der Isis ist als *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ κόσμου* (Plut. de Isid. et Osir. cp. 53. 54) ist; hierzu die Philo-Stellen, nach denen die Welt aus der Ehe Gottes mit der *σοφία* erzeugt ist (ebr. 30; de prof. § 20; leg. alleg. II, § 49; quod det. pot. § 54). Inwieweit der philonische Logos und damit auch der paulinische Christus nun mehr die Züge des jüdischen „Wortes Gottes" oder der stoischen Weltvernunft trägt, wird schwer auszumachen sein. Der philonische Logos saugt seine Lebenskraft aus 3 Wurzeln, der jüdischen und der griechischen Spekulation und aus der ägyptischen Theologie. Ebenso werden die Elemente, aus denen der paulinische Weisheit-Pneuma-Logos-Christus entstanden ist, schwerlich mehr bei ihm

deutlich zu sondern sein. Es ist schon eine Gesamtanschauung geworden, mit der P. seine Christus-Lehre in Verbindung gesetzt hat. Wie es ihm möglich gewesen ist, die Person Christi mit diesen nur halbpersönlichen Begriffen zu kombinieren, das ist für uns schwer zu begreifen (Erklärungsversuche in meinem „Christus" p. 48f.); wir müssen das einfach hinnehmen. Statt *δι' οὗ* lesen B aeth *δι' ὅν*; Epiphanius haer. 57, 5 Dind. hat einmal *δι' ὅν*, unmittelbar darauf *δι' οὗ*. Wie soll man diese LA verstehen? Liegt etwa nur eine harmlose sprachliche Ungenauigkeit vor, wie z. B. bei Aristeas § 16, wo es (wohl um des etymologischen Wortspiels willen) heißt: *Ζῆνα καὶ Δία . . δι' ὃν ζῳοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται* vgl. Cornutus 2: *Δία αὐτὸν καλοῦμεν, ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται πάντα*; Pap. Leid. II, 32f.: *διά σε συνέστηκεν ὁ πόλος καὶ ἡ γῆ*?[1] Das wäre möglich; es bedarf hier genauerer Untersuchungen über die Sonderlesarten von B und seiner nächsten Verwandten[2]. Aber es ist auch möglich, daß bewußte Korrektur vorliegt, wohl weniger aus dogmatischen als aus stilistischen Gründen, um die im recip. Text nicht vorhandene Abwechselung in den Gliedern durchzuführen. Der Gedanke, der in *δι' ὅν* liegt, wäre für P. nicht schlechthin undenkbar, erinnert jedoch mehr an den Epheserbrief (1 4. 10).

Wiederum mit Bruch der Konstruktion sagt *καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, daß im Besonderen »wir« Christen alles, was wir sind, »durch seine Vermittlung« sind; vgl. hierzu die nachdrücklichen *διὰ τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.* Röm 5 1. 11. 17. 21; andrerseits auch I Kor 1 30; 15 10[3].

II 1 c) **Die Pflicht der Rücksicht gegen den schwachen Bruder** V. 7–13. Nachdem P. sich so entschieden im Prinzip auf den Standpunkt der Gnostiker gestellt hat, kann er nun, ohne Mißverständnisse befürchten zu müssen, fordern, daß man um der schwachen Brüder (V. 7. 8) willen auf eine schrankenlose Betätigung der Gnosis (V. 11) und der *ἐξουσία* (V. 9) verzichte. Zunächst der Tatbestand in der Gemeinde **V. 7:** »Aber nicht in allen ist die Erkenntnis«, auf die ihr stolz seid (*ἡ*). Selbstverständlich glauben auch die Schwachen nur an den einen Gott und den einen Herrn und haben mit den früheren Göttern gebrochen – sonst wären sie ja keine Christen –, aber sie sind noch nicht zu der freien Anschauung durchgedrungen, daß das *εἰδωλόθυτον* eine Speise ist wie jede andre (man sieht also: die Hauptsache an der *γνῶσις* war nicht die Theorie, in der wohl alle Christen übereinstimmten, sondern die Anwendung auf die Praxis), »vielmehr[4] essen einige« (es scheint doch nur noch eine Minorität zu sein) die ihnen vorgesetzte Speise »als Götzenopfer«. Der Grund hierfür wird in dem mit *ἕως ἄρτι* eng zu verbindenden Dativ[5] angegeben: während der Occident (DG it vg Tert Aug

---

1. Vgl. aber auch Plut. mor. 756D (amatorius 13): *Ἡσίωδος φυσικώτερον ἐμοὶ δοκεῖ ποιεῖν Ἔρωτα πάντων προγενέστατον, ἵνα πάντα δι' ἐκεῖνον μετάσχῃ γενέσεως,* wo natürlich *διά* ganz scharf gefaßt ist.

2. Die äthiop. Übers., die von Ti. neben B aufgeführt wird, hat nach einer briefl. Mitteilung von Joh. Flemming z. B. Röm 5 2; 11 36; Gal 1 1 dasselbe Wort, das für *δι' ὅν* steht, auch für *διά* c. gen. gebraucht, wo es nur „von, durch" übersetzt werden kann. „Es läßt sich also nicht mit absoluter Sicherheit behaupten, daß der Äth. *δι' ὅν* habe ausdrücken wollen."

3. Um das trinitarische Bekenntnis voll zu machen, fügen 55 72** 109 178 hinzu: *καὶ ἓν πνεῦμα ἐν ᾧ τὰ πάντα.*

4. *δέ* nach einem negativen Satz für *ἀλλά* wie 7 37; 8 9. Min 37 73 137 u. a. cop peš basm lesen *γάρ*; ebenso peš K om *τινὲς δέ*. – V. 11 incl.

5. Die fast enklitische Stellung von *ἕως ἄρτι* ohne Artikel (vgl. Gal 1 13; Phl 1 26 und Blaß § 47, 8) hinter *συνειδήσει* (B ℵ DG 31 31 116 it vg peš cop arm aeth

Ambrst) und die Syrer-Antiochener (peš philox ℵ^cL Chrys Thrdt) *συνειδήσει* lesen, schrieben die Alexandriner und Palästinenser (B ℵA P 17 46 67** 80 109 cop basm peš herakl aeth[utr] Euth[cod]) *συνηθείᾳ*. Auf den ersten Blick erscheint dies platter, jenes feiner; aber gegen *συνειδήσει* spricht doch entscheidend der Verdacht der Conf. nach V. 7b, und die energische Hervorhebung des Subjekts *καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν* läßt nicht annehmen, daß *συν.* soeben schon vorkam; schließlich wäre das Wort beide Mal in verschiedenem Sinne gebraucht[1]. *συνηθείᾳ* heißt mehr als bloß „aus Gewohnheit an den Götzen"; es klingt doch der Stamm *ἦθος* immer noch durch, der Grieche fühlt noch die Bedeutung „Lebensgemeinschaft", also: »weil die innere Beziehung auf den Götzen noch fortdauert«. Die Folge dieses *ἐσθίειν ὡς εἰδωλόθυτον* wird in einem kräftigen selbständigen Satz gegeben. Die *συνείδησις* ist term. techn. griech. Philosophie[2], den P. auch Röm 2 15; 9 1; 13 5 u. ö. braucht. Das Gegenteil eines befleckten[3] Gewissens ist die *ἀγαθή* (bona consc. Seneca) oder *καθαρὰ συνείδησις* (I Tim 3 9; II Tim 1 3). Es schwebt etwa das Bild eines befleckten Gewandes oder eines getrübten Spiegels vor. Hierbei ist also an die conscientia consequens gedacht, die durch das *ἐσθίειν ὡς εἰδωλόθυτον* einen Makel davonträgt, nach V. 12 eine Wunde. Inwiefern heißt nun die *συνειδ. ἀσθενής*? Etwa „leichtverletzlich, äußerst empfindlich", in mehr passivem Sinne? Aber das Wort *ἀσθ.* erweckt eine etwas andere, mehr aktivische, Vorstellung. Da P. es noch 4mal wiederholt, so wird er damit ein Stichwort der freien Gnostiker[4] aufnehmen (vgl. Röm 14); aber er tut es wohl nicht ironisch, sondern er gibt, von seinem prinzipiellen Standpunkt aus (V. 4–6) zu, daß wirklich eine „Schwäche" jener *τινές* vorliegt. Sie besteht darin, daß jene nicht die Willenskraft haben, ihre Erkenntnis von der Nichtigkeit der Götzen in die Praxis zu übersetzen, sondern in dem Augenblick, wo sie *εἰδωλοθ.* essen, tritt die ehemalige *συνήθεια* in Kraft, sie werden ängstlich, unsicher und gehen mit „schlechtem Gewissen" nach Hause. Das Gegenteil solcher *ἀσθένεια* wäre die Robustheit und Energie, mit der man ohne Scheu vor dämonischer Infektion die prinzipielle Überzeugung von der Harmlosigkeit solcher Speise auch durchzuhalten im Stande ist. Das ist die *πίστις*, von der P. Röm 14 2. 23 redet, das Gegenteil von Zweifel und Ängstlichkeit. So geht *συνείδησις* doch leicht in die Bedeutung des positiven sittlichen Bewußtseins, des „gesetzgebenden Gewissens",

---

Thdrt Aug) wurde als Härte empfunden, daher *ἕως ἄρτι* hinter *εἰδώλου* gesetzt und mit *ἐσθίουσιν* verbunden (A LP philox Chr).

1. *συνείδησις* c. gen. wäre wie I Pt 2 19 nicht nur das Wissen um den Götzen, sondern das Bewußtsein, von dem *εἴδωλον* beobachtet zu werden. Es muß etwas Reflexives in dem Wort enthalten sein.

2. Vgl. M. Kähler, d. Gewissen, d. Entwickelung s. Namens u. s. Begriffs I. Halle 1878. P. Ewald, De voce *συνειδησεως* 1883. Bei Epikt. nur d. Verbum III 23, 15 und *τὸ συνειδός* III 22, 94; Philo, qu. det. pot. § 23 p. 195/196; oft conscientia bei Seneca, vgl. bes. ep. 43, 5.

3. *μολύνειν* vgl. II Kor 7 1 *μολυσμὸς σαρκὸς κ. πν.* Apulej. IX: sordida conscientia; Amm. Marc. 15, 2 conscientiam polluebat.

4. Porphyr. de abstin. I, 42: *οὐ γὰρ ἡμᾶς μολύνει φασὶ τὰ βρώματα . . κυριεύομεν γὰρ τῶν ἁπάντων . . . καὶ ἡμεῖς οὖν ἐὰν εὐλαβηθῶμεν βρῶσιν, ἐδουλώθημεν τῷ τ. φόβου φρονήματι· δεῖ δὲ πάνθ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι.*

der »Überzeugung" über. — Jener Unsicherheit gegenüber bekennt sich P. nochmals ausdrücklich zu der Überzeugung der Starken: V. 8 »Speise« (statt *βρῶμα* könnte er auch sagen *βρῶσις* »Essen«) »bringt uns nicht vor Gottes Gericht«. Es liegt ein starker Akzent auf *βρῶμα*, der durch das folgende *οὔτε — οὔτε* noch deutlicher wird: die Speise oder das Essen »an sich« ist in den Augen Gottes etwas völlig Unerhebliches, „wegen Speise brauchte ein Gericht überhaupt nicht stattzufinden" (Schm.)[1]. Was die Einzelnen von solchem *παραστῆναι* erwarten, sagt das asyndetisch (B ℵ A) folgende *οὔτε — οὔτε*, das natürlich sachlich eine Erläuterung zu dem ganz allgemeinen vorigen Satze ist (DG LP: *γάρ*). Der Satz richtet sich gegen die Meinung der Gnostiker, daß man sich durch glaubensstarkes, erkenntnisfrohes „Essen" ein Plus an Verdienst erwerbe, während die ängstlichen „Nichtesser" hinter dem Ideal eines Vollchristen zurückbleiben — beides in den Augen Gottes, beim Gericht[2]. Mit einem energischen *δέ* (vielmehr) wendet sich V. 9 zu einer ernsten Mahnung an die Gnostiker[3]; *μήπως* »daß nicht etwa« (Blaß § 65, 3) der zu befürchtende Fall eintrete, daß »diese eure Freiheit«, von der wir reden, nämlich die euch von eurem Gewissen gegebene Erlaubnis, ohne Scheu und Schaden Götzenopfer zu essen, daß die Ausübung dieser *ἐξουσία*[4] (9 4ff. 12. 18; vgl. das *πάντα μοι ἔξεστιν* 10 23 und die *ἐλευθερία* 10 29) »den Schwachen ein Anstoß werde[5]. Ein Beispiel, wie dies geschehen könne, bringt (erläuternd: *γάρ*) V. 10. Es ist ein nicht nur möglicher, sondern gewiß nicht seltener Fall, daß Christen bei einer Festlichkeit am Opfermahl im »Götzentempel«[6] teilnehmen[7]. Wie wirkt das auf den Schwachen, der das sieht, etwa im Vor-

---

1. *παραστήσει* B ℵ A 17 67** 71 al Clem Or Ath ist scheinbar korrekter als das lehrsatzmäßige *παρίστησι* DG ℵ^c LP it vg Tert Cyp Chr Thdrt, aber schwerlich ursprünglicher. Die Deutung „empfehlen" (G: *συνίστησι*) ist schon wegen des folgenden *οὔτε — οὔτε* unangebracht; es heißt ganz neutral: vor Augen führen, vorstellen (Lk 2 22; Apg 1 3; 9 41); der jurist. Sinn ganz deutlich Apg 27 24 *Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι*; Röm 14 10: *τῷ βήματι* (BGU I 163, 3; 341, 14 u. ö.); vielleicht hat es auch religiösen Sinn: in Gottes Gemeinschaft bringen (mystisch, wie *συνιστάναι* bei Reitzenstein p. 69. 97); vgl. auch Porph. abst. I, 25 *ἐπὶ τ. βωμοῦ παρέστη*.

2. A** vertauscht die Stellung des *μή*, wobei die 1. Hälfte gegen die Schwachen, die 2. gegen die Kranken gerichtet wäre. BA 46 vg codd cop basm arm stellen die Glieder um. *περισσεύειν* (B: *περισσευόμεθα*!) ist jüdisch-quantitativ gedacht (vgl. Mt 5 20).

3. *βλέπετε* (10 12. 18; 16 10; Gal 5 15; Kol 2 8) vgl. Epikt. II 11, 22; III 20, 16.

4. *γνῶσις* u. *ἐξουσία* Korrelatbegriffe; vgl. Reitzenstein, Mysterienrell. S. 129. 183.

5. Wie bei unsrem Wort „Anstoß", so wird auch bei *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* die ursprüngliche bildl. Bedeutung kaum noch empfunden, die bei *λίθος προσκόμματος* JSir 31 7 noch deutlich zu Tage liegt, auch noch Röm 9 32f., wo die altt. Vorlage einwirkt. Aber Röm 14 21 ist *προσκόπτει* wie *σκανδαλίζεται* als term. techn. für „zur Sünde verleitet werden" gebraucht.

6. *εἰδωλεῖον (ἴον)* ist bekannten Tempelnamen wie *Ἀμμωνεῖον* (Tebt. Pap. I 88, 50); *Ἰσιεῖον* und *Ἀνουβιεῖον* (Tebt. I 5, 70 f.) nachgebildet.

7. Das *σέ* fehlt in BG vg Or^{int} Aug Ambrst, ebenso in V. 11 das *σῇ* bei B 61 o^{scr} — eine unvollständig durchgeführte Tendenz-Korrektur: es erschien später gar zu anstößig, daß Christen im Tempel schmausen. Statt *ἀσθενοῦς ὄντος* setzen die Latt de f (g) vg Or^{int} Aug Ambrst das nach V. 7 konf. *ἀσθενὴς οὖσα* voraus; DG vg Aug Ambrst syr^{utr} cop basm aeth stellen um: *ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα*. Ist das Wanderwort *τὰ εἰδωλόθυτα* ursprünglich? *ἐσθίειν* würde völlig genügen; das artikulierte *εἰδωλ.* legt fälschlich den Akzent auf das gerade stattfindende Mahl statt auf das prinzipielle *ἐσθίειν*.

übergehen? Stark pointiert steht *σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν* in Antithese zu *αὐτοῦ ἀσθενοῦντος.* Die Ausdrücke sind offenbar mit ironischer Feierlichkeit aus dem Briefe der Korr. wiederholt, vor allem das ganz seltsame *οἰκοδομηθήσεται.* Von sich aus kann P. jene Stärkung der Schwachen, daß sie das tun, was sie eigentlich für unrecht halten, nicht „Erbauung" im Sinne von 14 3 nennen. So nimmt man wohl mit Recht an, daß P. hier auf das Prinzip der Gnostiker anspiele, man sei es den Schwachen schuldig, durch das Beispiel skrupellosen Handelns sie zu gleicher Entschiedenheit anzuspornen, und dies hätten sie „erbauen" genannt.

Gewöhnlich wird erklärt, als ob P. gesagt hätte: „so wird zwar gewiß, wie ihr sagt, sein Gewissen „erbaut" — aber in Wahrheit geht er zu Grunde". Dies steht aber nicht da. *οὐχὶ — οἰκοδ.* ist nicht als eine Konzession gekennzeichnet, und es folgt kein „aber". Andrerseits ist es auch nicht möglich, in *οὐχὶ — οἰκ.* eine Konsequenz zu sehen, an die man in K. nicht gedacht hat, denn dann hätte P. nicht das Wort *οἰκοδ.* wählen können. So bleibt nur übrig, daß *οὐχὶ — οἰκ.* Vordersatz ist und die von P. gezogene Konsequenz im Folgenden liegt; dann ist aber mit ℵ^c L DG 32 46 67** 73 74 137 a^scr vg syr^utr arm aeth Euthal^cod Chr Bas Dam Thdrt *καὶ ἀπολλυται* zu lesen (*ἀπολεῖται* G vg u. a. ist Conf. nach *οἰκοδομηθήσεται*). Die Verbindung mit *γάρ* (B ℵ 17 cop go), die von AP 39 in *οὖν* verwandelt worden ist, wird zwar wegen ihrer Schwierigkeit von den Exegeten in Schutz genommen und nach Bäumlein, Partikell. p. 72, Klotz ad Devar. 240, Blaß § 78, 6 erklärt als eine Antwort auf die vorhergehende Frage; so Hnr. „*γάρ* gibt nun über das antiphrastische Moment d. vorherigen *οἰκ.* Aufschluß, und zwar so, daß *γάρ* die Antwort einführt, wobei sich die Ironie in tiefen Ernst auflöst: »zu Grunde gerichtet wird ja« u. s. w.". Aber dies ist logisch unmöglich; die LA *γάρ* erklärt sich so, daß man die Ironie des *οἰκοδ.* verkannt und das *οὐχὶ — οἰκ.* als negativen Satz aufgefaßt hat[1].

V. 11 So ist denn die Folge jenes *οἰκοδομηθῆναι* das »zu Grunde gehen« des Bruders. Derselbe starke Ausdruck[2] im gleichen Zusammenhang auch Röm 14 15: *μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν.* So unbeschadet also einer, der die Erkenntnis hat, vermöge seines guten Gewissens essen mag — für den, der mit unsicherem Gewissen ißt, bedeutet es den Abfall von Gott zum Götzendienst und damit die definitive *ἀπώλεια*; die Unabwendbarkeit dieses Geschicks wird durch das Präs. stark hervorgehoben, die Verantwortung, die der „Gnostiker" damit auf sich geladen hat, durch das akzentuierte *ἐν τῇ σῇ γν.* und durch den rednerisch eindringlichen par. membr.; im 2. Gliede wird dem Angeredeten vorgehalten, wie entsetzlich ihm dieser Schade auf der Seele brennen muß: es ist sein Bruder; um seinetwillen ist Christus gestorben — nunmehr umsonst gestorben! Die Gleichartigkeit des Satzes Röm 14 15 zeigt, daß P. öfter Gelegenheit hatte, diesen Gegenstand zu behandeln, so daß sich schon ein fester Stil herausbildet: Christen sind für einander verantwortlich! Jede einzelne Seele ist von Christus erworben und gewonnen! Zu dieser individualisierenden Betrachtungsweise, die wohl recht eigentlich paulinisch ist, vgl. das *ὑπὲρ ὑμῶν* 11 24, das *ὑπὲρ*

---

1. Clem. Strom. IV 15, 1 verbindet V. 11 unmittelbar mit V. 9, daher ist sein *γάρ* ganz anders zu verstehen als in ℵB 17.

2. Epikt. II 9, 3: *ὅρα οὖν μή τι πως ὡς θηρίον ποιήσῃς· εἰ δὲ μή, ἀπώλεσας τ. ἄνθρωπον* braucht das *ἀπολλ.* von dem zu Grunde richten der eignen Persönlichkeit, vom Verlieren der Menschenwürde — ein charakteristischer Unterschied! Vgl. II 10, 18.

ἐμοῦ Gal 2 20[1]. — Der 2. Gedanke kehrt **V. 12** verstärkt wieder, durch δέ besonders herausgehoben. Solche Versündigung gegen die Brüder, die mit einem etwas veränderten Bilde (V. 7) eine Verwundung ihres schwachen Gewissens heißt (Prv 26 22), ist in Wahrheit eine Sünde gegen Christus, nicht sowohl weil er, was seinen Jüngern angetan wird, auf sich beziehen will (Mt 25 45), sondern weil darin eine Mißachtung seines Liebesopfers liegt, ein ἀθετεῖν seiner χάρις (Gal 2 21). Solche Versündigung erscheint dem Ap. so schwer, daß er **V. 13** lieber »für immer« (das bedeutet εἰς αἰῶνα im alltägl. Gebrauch) auf jeden Fleischgenuß verzichten will, um nicht in den (leicht möglichen, kaum vermeidlichen) Fall zu kommen, durch Genuß von Götzenopferfleisch seinen Bruder in Versuchung zu führen, in Sünde zu verstricken[2]. P. geht hier sehr weit in der Konzession, weiter als 10 29b. 30. Im Grunde mutet er damit den Gnostikern, wenn auch nicht völlige Fleischenthaltung, so doch einen vollen Verzicht auf die εἰδωλοθ. zu, kommt also schließlich wieder auf die Forderungen von 10 1—22 heraus, wenn auch aus andern Motiven.

Man muß sich wundern, daß P., obwohl er im Prinzip den Männern der Gnosis Recht gibt, doch hier nur das Recht der Schwachen verficht, ohne auch ihnen ein Wort zu sagen. Ein solches findet sich nun 10 23ff., so daß dieser Abschnitt als eine unentbehrliche Ergänzung mit 8 1—13 zusammengehört. Ob er freilich jemals sich direkt an 8 13 angeschlossen hat, ist zweifelhaft. Im Stil und in der Stimmung würde an 8 13 sich Kap. 13 anschließen können, wo ja auch Erkenntnis und Liebe in Gegensatz gestellt wird. Statt dessen folgt nun eine große Einlage:

C. II 2: Das Beispiel des Apostels. Kap. 9.

Wie die Einlage 6 1—11 zwischen den von der πορνεία handelnden Abschnitten eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος darstellt, so entfernt sich auch diese ganz von dem in Kap. 8 und 10 behandelten Gegenstand. Der vorbildliche Verzicht des Apostels auf Gemeindeverpflegung um der Sache des Ev. willen läßt sich kaum mit der liebevollen Rücksicht auf das Seelenheil des schwachen Bruders vergleichen; und das Nichtessen von εἰδωλοθ. ist doch ein ganz andersartiger Verzicht als die Entbehrungen und das sich Durchschlagen des Apostels. In Kap. 5 handelt es sich um die prakt. Konsequenzen einer religiösen Erkenntnis, in Kap. 9 um ein Recht. Vergleichbar mit Kap. 8 sind nur die Verse 9 19—23, in denen es sich ebenfalls um eine Akkommodation in Prinzipienfragen handelt; aber diese Verse heben sich wieder aus dem Ganzen des 9. Kap. als etwas Besonderes heraus. Im übrigen ist in Kap. 9 von Götzenopferfleischessen mit keiner Silbe die Rede. Ebenso wird in Kap. 13 der Gegenstand von Kap. 12 und 14 ganz aus den Augen verloren. So sind solche abschweifenden Einlagen in der Gesamtkomposition von I Kor mehrfach vertreten. Aber an allen 3 Stellen erhebt sich die Frage, ob diese Anordnung ursprünglich ist. Bezügl. des 9. Kapitels sind daher mannigfache Ausscheidungs-Hypothesen aufgestellt, z. B. von Hagge, der 9 19—11 1 direkt an 8 13 anschließt als Teil des allerersten Briefes, von Schmiedel, der 9 1—18 im Zusammenhang nicht sehr zweckvoll und mehr zur Verteidigung des Apostelrechts eingefügt oder nach Abirrung von dem eigentlichen Zweck ausgeführt findet, von Clemen, der 9 1—10 22

---

1. Das ἐν ist vielleicht doch nicht instrumental zu fassen = ב (Clem läßt es weg, L Chr haben ἐπί), sondern bez. eher den Anlaß (an deiner Erkenntnis). Chr hat βρώσει gelesen wissen wollen (= 6 loc). Die rhetor. wirksame Stellung von ὁ ἀδελφός schwächen א c LP ab, indem sie es ohne Art. hinter ἀσθενῶν stellen; peš om.

2. διόπερ, klass. häufig, »eben deshalb«, im NT nur hier und 10, 14. κρέα Plur. von κρέας; א : κρέας. μου fehlt beide Mal in G Cyp, das 2. Mal auch in D vg Aug Ambrst; wahrscheinlich zu streichen. σκανδαλίζειν vgl. S. 229, Anm. 5.

(ohne 9 17) dem vorkanonischen Briefe zuweisen will. Für eine Ausscheidungs-Hypothese spricht vor allem auch die Unklarheit des Übergangs: V. 1 »Bin ich nicht frei?« Von was für einer Freiheit ist die Rede? Unabhängigkeit von Menschen (9 19: ἀπὸ πάντων) kann hier nicht gemeint sein, auch nicht Freiheit vom Gesetze (Gal 2 4; 5 1. 13), sondern nur eine spezielle ἐξουσία; vgl. 7 39: ἐλευθέρα ἐστὶν . . γαμηθῆναι; 7 15: οὐ δεδούλωται; 7 37: ἐξουσία . . περὶ τ. ἰδίου θελήματος. Es kann nur entweder von der ἐξουσία Götzenopfer zu genießen (8 9; 10 29) oder von dem Recht auf Gemeindeverpflegung die Rede sein; wer von Kap. 8 kommt, denkt an jene, wer Kap. 9 im Auge hat, an dieses. Das aber ist eben die schwebende Unklarheit des Satzes, um deretwillen wir ihn als einen Notübergang ansehen, der nicht organisch aus den Gedanken des Schriftstellers gewachsen sondern von einem Redaktor zwischengeschoben ist. Darin bestärkt uns die schwankende Stellung der Worte: B ℵA P vg peš cop arm aeth Or Tert Aug Amb haben sie am Anfang, DG KL fu basm go Chr Euthal[cod] Ambrst hinter ἀπόστολος. Daß die Okzidentalen sich teilen, spricht dafür, daß die Worte einst Randnotiz waren[1].

Mit οὐκ εἰμί ἀπόστολος beginnt die eigentliche Erörterung. V. 1. 2 sind eine Einleitung, in der zunächst einmal festgestellt wird, daß P. das Recht hat, sich Apostel zu nennen. Der Apostolat selber kann also nicht Gegenstand der ἀπολογία sein. Mag es auch von »andern« bestritten werden, bei den Korr. kann er im allgemeinen Zustimmung zu den rhetor. Fragen voraussetzen. Das allgemeine εἰμὶ ἀπόστολος wird dahin spezialisiert, daß er »unsren Herrn Jesus gesehen hat«. Bloß Jesus nennt er ihn hier und dies ist angemessener als die mechanische Auffüllung Ἰ. Χρ. (DK LP) oder Χρ. Ἰ. (G) oder gar nur Χρ. (Euthal[cod]), denn es handelt sich hier darum, eine Beziehung zu der historischen Persönlichkeit Jesu nachzuweisen, im Unterschied zu dem Verhältnis zum Erhöhten, das auch bei den kor. Gemeindegliedern zu konstatieren ist. Freilich ist nun dies ἑόρακα (so, ohne ω B D[c]E FG L Blaß § 15, 6) nicht mit dem ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα II Kor 5 16 gleichzusetzen, sondern um das entscheidende „Sehen" bei Damaskus, auf dem der Apostolat des P. ruht; aber der Gedanke ist, daß ihm damals der auferstandene Jesus erschienen ist (15 5–8); es handelt sich hier mehr noch um eine letzte Handlung des „geschichtlichen" Jesus. Vor allem besagt der Ausdruck deutlich, daß an dem Erlebnis bei Dam. nicht das das Entscheidende ist, daß dem P. der himmlische Messias des Judentums erschienen ist, sondern daß die himmlische Gestalt die Züge Jesu trug. Er hat sich hiermit überzeugt, daß wirklich, wie die Nazarener sagten, Jesus der Messias ist, und er nennt ihn nun mit ihnen »unsern Herrn« (Marān). Wenn dies Gesehenhaben hier als formales Kennzeichen des Apostolats angegeben wird, so liegt hier der engere Sprachgebrauch von „Apostel" vor, wonach nicht jeder reisende Verkündiger des Ev. sondern nur die so heißen, die persönlich von Jesus ausgesandt sind (s. z. 12 28 und 15 8). Kann man über dies „gesehen haben" streiten, so ist unbestreitbar seine apostolische Leistung: die kor. Gemeinde ist sein »Werk«. Wie die apostol. Arbeit 15 58; 16 10, so heißt auch ihr Ergebnis 3 13ff. sein ἔργον, wobei der etwaige Schein der Ruhmredigkeit durch ἐν κυρίῳ abgeschwächt wird, denn

---

1. Vgl. Epikt. III 22, 48 die Worte des Diogenes: οὐκ εἰμὶ ἄλυπος, οὐκ εἰμὶ ἄφοβος, οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; wo freilich ἐλεύθερος von der inneren Freiheit des Gemüts steht.

was er leistet, tut der Herr in ihm und durch ihn (15 10; Gal 2 20; Phl 4 13); so heißt das Leben der Bekehrten Röm 14 20 ein ἔργον τ. θεοῦ. V. 2 bringt einen Seitenblick auf die tatsächlich vorhandene (εἰ c. ind.) Bestreitung seines Apostolats durch »Andere«. Ob schon seine Gegner in K. ihn nicht als Ap. anerkennen wollten? Etwa die judaistischen Führer der Kephas-Partei (Räbiger), die Christiner (Schenkel, Holsten)? Man hat nicht den Eindruck, daß zur Zeit von I Kor die Gegner schon so weit gegangen seien. Der Gegensatz ἀλλά γε ὑμῖν führt eher darauf, daß dem P. in andern Gemeindekreisen, etwa in Jerusalem oder Antiochia oder auch in Galatia das Apostolat bestritten wurde. Das γέ hat ironisch-bescheidenen Akzent: »das wenigstens« wird man mir doch wohl zugestehen[1]. Und wenn man es bezweifeln wollte: »das Siegel« (IV Mak 7 15; Joh 3 33), das gewissermaßen auf der Beglaubigungs-Urkunde »meines Apostolates« steht, »seid ihr«[2]. Nun beginnt die Apologie, durch V. 3 überschriftartig eingeleitet. Daß das akzentuierte αὕτη[3] sich nach vorwärts bezieht (wie 1 12; 7 29; 15 50) und nicht rückwärts (Hnr.), muß jeder Leser deshalb unmittelbar fühlen, weil V. 1. 2 in ihrer Kürze keine Apologie sind, sondern an etwas Selbstverständliches erinnern und eine Gegnerschaft bezüglich dieses Punktes nur kurz gestreift wird (vgl. Bchm.). Die ἀνακρίνοντες, gegen die (Dativ wie II 12, 19) sich seine Verteidigung richtet, würden dieselben sein, wie die in 4 3, wenn unser Abschnitt sicher zu demselben Briefe gehörte. Wer gemeint ist, können wir nicht sicher sagen.

II 2 a) Recht und Verzicht des Apostels V. 4–18. Der Abschnitt ist nach folgendem Schema gebaut: Haben wir nicht das Recht auf Verpflegung? Aber wir haben keinen Gebrauch davon gemacht und ich will keinen davon machen. Der erste Gedanke ist nun unverhältnismäßig breit ausgeführt, so daß man fast auf den Gedanken kommen könnte, sein Recht auf Verpflegung sei dem Ap. bestritten worden. Besonders V. 11 sieht so aus, als sei seine Forderung etwas Neues und werde noch als eine Anmaßung empfunden, und die eigentümliche Ausdrucksweise in V. 4 ff. μὴ οὐκ ἔχομεν klingt so, als sei behauptet worden οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν. Aber ernstlich kann ihm sein Recht nicht bestritten worden sein, denn die Fragen mit μή V. 4 ff. 8 f., die Gleichnisse V. 7, das οὐκ οἴδατε setzen voraus, daß man ihm ohne Weiteres das Behauptete zugeben wird. Dann aber kann die ausführliche Begründung seines Rechtes nur eine Form sein; er will zeigen, wie klar er sich über sein Recht ist, wie fest es begründet ist, wie groß daher sein Verzicht. Ihm liegt also weder Unklarheit, noch mangelndes apostolisches Selbstgefühl zu Grunde. Die wahren Motive deckt er dann V. 12. 15–18 auf. Eine ἀπολογία ist dies, insofern sein Verhalten mißdeutet war; ἀνακρίνοντες sind seine Gegner, weil sie nach seinen Motiven forschen und ihm daraus einen

---

1. „Im Klass. pflegt ἀλλά von γέ getrennt zu sein. Klotz ad Devar. S. 24 f." Hnr.
2. Auch wenn man mit B ℵ P 17 31 46 Or Dam μου τῆς ἀπ. liest, muß man μου zu ἀπ. ziehen, denn dies ist der Hauptbegriff; vollends bei der LA von DG KL Chr Euthal[cod] Thdrt: τῆς ἐμῆς. — ἐν κυρίῳ würde sicherlich nicht in D 46 de tol peš go Chr fehlen, wenn es ursprünglich wäre: Konformation nach V. 1.
3. Schon die LA der Rcpt. DG KL latt philox cop arm Euthal[cod] Thdrt αὕτη ἐστίν ist akzentuiert; noch schärfer die von B ℵA P 17 37 46 ἐστὶν αὕτη.

Strick drehen möchten. Ihre Anklage scheint zu lauten: weil er kein rechtes Vertrauen zu seiner Sache und zu seiner Sendung hat, weil er sich bei euch einschmeicheln wollte, hat er auf den Lohn seiner Arbeit verzichtet, schon in Galatien (V. 6: P. und Barnabas!), so jetzt auch bei euch! Und daraufhin wagen sie, seine Autorität zu untergraben. Die Apologie entspricht einer ähnlichen Lage wie 4 6—13. Nur daß dort die Entbehrungen und Leiden des Ap. (V. 11 f.) geradezu Gegenstand der Verachtung sind, während hier höchstens eine geringere Achtung daraus gefolgert wird. Dort der Ton bitterer Klage, hier eine ruhige Rechtfertigung — es scheint also hier ein früheres Stadium des Streites vorzuliegen als in Kap. 4. — Keine Spur vermag ich in V. 4—18 zu entdecken, daß P. sein Verhalten als ein nachahmenswertes Beispiel hinstelle; ein Zusammenhang mit Kap. 8 scheint nicht vorhanden zu sein; von *γνῶσις* und *ἀγάπη* kein Wort.

II 2 a *α*) Des P. Apostelrecht V. 4—6. **V. 4:** *ἐξουσία* ist Stichwort; es handelt sich, wie aus dem Ganzen sich ergibt, »um das Recht zu essen und zu trinken« (nicht etwa Götzenopferfleisch oder alles Beliebige, sondern): auf Kosten der Gemeinde. Dies ergänzten die ersten Leser, denen die Lage bekannt war, ohne Weiteres. **V. 5** Das anaphorische *μὴ οὐκ ἔχομεν* signalisiert schon die Lebhaftigkeit der ganzen Erörterung. Das Recht, »eine (christliche) Schwester (7 15) als Ehefrau« auf den Apostelreisen »mit sich zu führen«[1], wird in diesem Zusammenhang nicht wegen der Ehefrage erwähnt, sondern wegen der Verpflegung, an der die Frau natürlich Anteil hatte[2]. So hielten es auch (das *καί* im Vergleich ganz pleonastisch, oft bei P.) »die übrigen Apostel und die Brüder des Herren« (die uns hier also als reisende Apostel begegnen; wir wissen davon ebenso wenig wie von ihren Frauen)[3]. Wenn nun insbesondere noch (*καί* vgl. Mk 16 7) »Kephas« genannt wird[4], so muß das einen Grund haben; daß Petr. mit seiner Frau nach Kor. gekommen wäre, ist ohne Grund z. B. von Dionys. v. Kor. behauptet worden (Eus. II 25, 8); wahrscheinlicher ist, daß die Petrus-Leute in Kor. ihn und sein Beispiel gegen P. ausgespielt haben. Unter den „übrigen Aposteln" können

---

1. Lietzmann bestreitet diese Auslegung und bezieht V. 4 auf das Fasten, V. 5 auf die freiwillige Ehelosigkeit, erst V. 6 auf den Verzicht auf die Verpflegung; V. 7—18 beziehe sich auf V. 6, V. 19—27 auf V. 4. 5. Aber hinter V. 1. 2 muß es sich hier um eine *ἐξουσία* handeln, die er als Apostel hat. Und wo ist sonst vom Fasten des Ap. die Rede; wäre hier von Ehelosigkeit die Rede, so würde man statt *περιάγειν ἔχειν* erwarten, der Akzent liegt darauf, daß die Frau den Ap. auf den Reisen begleitet. Vielfach ist der Plural vertreten, mit (Hieron.) und ohne (G) *ἀδελφάς* — pedantische Korrektheit.

2. Nach Clem. Strom. III 6, 53 habe P. seine *σύζυγος* nicht mit auf Reisen genommen; die andern App. aber hätten *ἀπερισπάστως τῷ κηρύγματι προσανέχοντες οὐχ ὡς γαμετὰς ἀλλ' ὡς ἀδελφὰς περιῆγον τ. γυναῖκας* — wovon P. aber nichts sagt. Vgl. Hnr. Beiträge I, S. 38—44.

3. Notiert sei als ephemere Kuriosität die Deutung von A. Drews (Christus-Mythe), wonach „die Brüder des Herrn" Kultbrüder einer Jesus-Genossenschaft seien. Daß dies „Brüder im Herrn" heißen würde ist klar. Außerdem handelt es sich ja nicht um alle Christen, sondern um einzelne bevorzugte Personen in der Gemeinde.

4. Mk 1 30 ist von seiner Schwiegermutter die Rede; die spätere Überlieferung nennt die Frau des Petr. bald Konkordia, bald Perpetua, seine Tochter Petronilla (vgl. Grabe, spicilegium I, 330).

außer den Zwölf auch noch andre, wie Andronikus und Junias Röm 16_{7} enthalten sein: hier kann der weitere Apostelbegriff vorliegen, denn das Wesentliche ist hier wie in Did. 11, 4–6 das Herumreisen mit der Verkündigung. **V. 6** »Oder« täusche ich mich und hat jene *ἐξουσία* eine Grenze, so daß »bloß ich und Barnabas (der also hier zu den *ἀπόστολοι* gezählt wird) nicht das Recht haben, ohne Arbeit zu leben«[1]? *ἐργάζεσθαι* II Th 3_{8}; Apg 18_{3} vom Handwerk, wie Xen. Kyrop. I 6, 11. Da Barn. den Kor. schwerlich persönlich bekannt gewesen ist, so wird das Verhalten der beiden Männer auf der 1. Missionsreise als etwas besonders Auffallendes den ersten Anlaß zu der ganzen Diskussion gegeben haben. Der Ausdruck könnte wieder darauf führen, daß »ihm allein« und B. das wirklich nicht zugebilligt worden wäre, was doch den andern App. selbstverständlich frei stand. Aber alle Spuren (bes. II 11, 7ff. 12ff.; 12, 13ff.) führen eher darauf, daß man ihm den Verzicht verdacht hat, nicht einen etwaigen Anspruch. – Wie selbstverständlich solches Recht ist, lehren II 2 a *β*) die Beispiele aus dem täglichen Leben **V. 7**, auch sie in der Form der rhetor. Frage: so etwas kommt doch garnicht vor, keine Arbeit ohne Lohn! Es ist dies ein diatribenartiges Argument aus der Natur der Dinge – für den populären Stil des P. bezeichnend. Für eigenen Sold – d. h. ohne Sold (*ὀψ.* Lk 3_{14}; Röm 6_{23}; Arist. § 20. 22) zu Felde ziehen – zur Zeit der hellenist. Söldnerheere ein handgreiflicher Widersinn. Daß der Pflanzer eines Weinstocks auch das Anrecht auf den Genuß der Frucht hat, ist schon alttestamentliches Axiom[2], daß der Hirt mit einem Teil der Milch abgelohnt wird, noch heute Sitte im Orient (Rosenmüller, Altes u. neues Morgenl. VI, 97)[3].

II 2 a *γ*) Der Schriftbeweis V. 8–10. Obwohl P. soeben sehr *κατὰ ἄνθρωπον* gesprochen hat, fragt er **V. 8:** »Doch nicht nach Menschenweise rede ich (dieses)[4]? Wenn er freilich nur, weil dies ein natürliches Menschenrecht ist, es forderte, so stünde es – bei seiner religiösen Gesamtanschauung – schlecht um seinen Anspruch. »Oder« liegt die Sache etwa so, daß »(auch) das Gesetz dies nicht sagt«? Das *ἤ*, welches einen Zweifel an dem Vorhergehenden ausdrückt, bildet mit *οὐ* zusammen eine doppelte Negation[5],

1. Damit man nicht *ἐξουσίαν* als Obj. von *ἐργάζεσθαι* fasse, haben D^{c}E KL Bas Chr Thdrt ein *τοῦ* vorgeschoben. Tert Hil Ambrst f vg haben hoc operandi ohne *μή*.

2. Prv 27_{18}; Dtn 20_{6}: *καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος, ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ οὐκ εὐφράνθη ἐξ αὐτοῦ.*

3. Konformationen: *ἐκ τοῦ καρποῦ* C^{3}D^{c}E KL syr^{utr} cop arm Euthal^{cod}; DG: *ἐσθίει καὶ πίνει* (nach V. 4); das *ἤ* im 3. Gliede ℵAC KLP, das B DG om, ist eigentlich feiner, als das dreimalige *τίς*; statt *τῆς ποίμνης* haben DG sah aeth *αὐτῆς*: Glättung.

4. Die LA *ταῦτα λαλῶ* B ℵAC KLP cop arm philox, die dem *λέγω* DG vg schon wegen der Abwechselung mit dem folgenden *λέγω*, aber auch sachlich vorzuziehen ist (denn es kommt auf das Formale des Redens hier an, nicht auf den Inhalt), hat doch eine unerträgliche Härte in dem *ταῦτα*; wenn *λαλῶ* zu lesen, muß *ταῦτα* gestrichen werden, dies *ταῦτα* aber hat die LA *λέγει* erzeugt. – Die seltsame Wortstellung *ἢ καὶ . . . οὐ λέγει* ist der geglätteten von KLP *ἢ οὐχί . . . ταῦτα λέγει* unbedingt vorzuziehen.

5. Falsch ist die Übers. »sagt das nicht etwa«, als ob das *οὐ* Fragepartikel sei, auf welche eine bejahende Antwort erwartet wird; *οὐ* ist wirklich Negation. Beide

also eine Bejahung; darum weil die Bejahung stärker gefühlt wird als die Verneinung, kann das *καί* hinzugefügt werden, wodurch das Schriftzeugnis als ein zweites dem der Erfahrung angereiht wird: »nein, auch das Gesetz sagt dies ja«: **V. 9** »Denn im Gesetz des Mosis steht es geschrieben« und nun kommt das berühmte Zitat aus Dtn 25_4; der Text verbietet wirklich, »dem Ochsen, wenn er drischt«, d. h. auf der Dreschtenne das Getreide mit seinen Hufen austritt oder auch den Dreschschlitten zieht (Benzinger, Archäologie[2] § 30, 2), »das Maul zuzubinden«[1], damit er während der Arbeit sich sättigen kann. Es ist dies eins der humanen Gebote, an denen das Deut. reich ist, und wird so auch von Philo de humanit. § 145f. aufgefaßt (*ἥμερος καὶ χρηστὴ πρόσταξις*); ebenso von Jos. Ant. IV 8, 21 (§ 233: *οὐ γὰρ εἶναι δίκαιον εἴργειν τ. συνειργασμένους τ. καρποῦ κ. περὶ τὴν γένεσιν αὐτοῦ πονήσαντας*). Es ist also im höchsten und schönsten Sinne wirklich so, daß »Gott sich um die Ochsen kümmert«. Wenn dies mit *μή* als ganz undenkbar abgelehnt wird, um dem Schriftwort eine Weisung *δι' ἡμᾶς* zu entnehmen, so ist dies für unsre Betrachtung nicht nur völlig unhistorisch sondern geradezu eine Entwertung, nicht eine tiefere sondern eine flachere Auslegung. Wenn noch wenigstens bloß der rabb. Schluß a minori ad majus vorläge, den Bava Mezia f. 88 hier findet: daß, was vom Ochsen gelte, mit größrem Recht noch auf den Menschen angewandt werden könne. Aber nicht einmal dies wird hier zugestanden: Gott redet nur scheinbar von den Ochsen, in Wahrheit von etwas ganz anderem. Hier liegt die vollausgebildete allegor. Methode vor, wie wir sie sonst bei Philo finden[2], samt ihrer Grundvoraussetzung, daß es Gottes unwürdig sei, sich um so geringe, alltägliche Dinge zu kümmern, so daß alle konkreten geschichtlichen und sachlichen Züge in Psychologie und Ethik aufzulösen sind. Daß dem P. diese von den Stoikern übernommene allegor. Methode zuzutrauen ist, lehrt Gal 4_{23}ff., wo sogar das Stichwort *ἀλληγορούμενα* sich findet[3]. — Sprachlich schwer ist **V. 10** *ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει*; man sollte (nach V. 8) *οὐ λέγει* erwarten, wie Bois konjiziert. Den vorliegenden Text kann man nur verstehen, indem man *ἤ* mit einem Gedankenstrich abtrennt: »oder — um unsretwillen redet er durchweg«

Teile des Verses, sowohl das *μή — λαλῶ*, wie das *ἢ — οὐ λέγει* nehmen Einwände der Gegner vorweg, daher die pointierte negative Form.

1. LXX hat *οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα*; *φιμοῦν* „zubinden, zuschnüren" (z. B. dem Sklaven *τῷ ξύλῳ τ. αὐχένα* in d. Block spannen Aristoph. Nub. 592; auch medizin. „verbinden"), „in derbem ägypt.-syr. Griech. gleichbedeutend mit den sonst zur Bezeichnung zauberhafter Bindungen üblichen *καταδεῖν, κατάδεσμος*" Rohde, Psyche II, 424; vgl. Mk 1_{25}; 4_{39}. Statt des *φιμ.* der LXX lesen hier B DG *κημώσεις* (Xen. r. eq. 5, 3), von *κημός* der Maulkorb. Dies von LXX abweichende Wort wird in den Text zu setzen sein. — DG 31 46 73 *περὶ τ. βοῶν*.

2. Philo de sacrif. (spec. leg. I, p. 251 M) § 260: *εὑρήσεις γὰρ τὴν τοσαύτην περὶ τὸ ζῶον ἀκριβολογίαν αἰνιττομένην διὰ συμβόλου τὴν τῶν σῶν βελτίωσιν ἠθῶν· οὐ γὰρ ὑπὲρ ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν κ. λόγον ἐχόντων, ὥστε οὐ τῶν θυομένων φροντίς ἐστιν, ἵνα μηδεμίαν ἔχῃ λώβην, ἀλλὰ τῶν θυόντων, ἵνα περὶ μηδὲν πάθος κηραίνωσι.*

3. Auffallend ist immerhin, daß so dicht hinter *ὁ νόμος* V. 8 wiederholt wird *ἐν τ. M. νόμῳ*; man kann sich kaum denken, daß P. so in einem Zuge geschrieben habe. Darum ändern auch DG *γέγραπται γάρ*. P. sagt niemals „d. Ges. d. Moses". Or. om *Μωϋσ.* Sollte nicht V. 9. 10a — *λέγει* Glosse sein?

und *λέγει* nicht als Frage sondern Aussage faßt. *πάντως* kann nicht nur modal »jedenfalls, sicherlich« sein wie Lk 4$_{23}$; Apg 18$_{21}$, sondern muß hier die Ausdehnung bezeichnen: »überhaupt (wie 5$_{10}$), allenthalben« vgl. Röm 15$_{4}$. — »Denn um unsretwillen steht geschrieben: „auf Hoffnung muß der Pflüger pflügen, und der Drescher auf Hoffnung teilzuhaben"« am Ertrage. Wir fassen das *ὅτι*[1] als rezitatives und den par. membr. als Zitat eines uns allerdings unbekannten Schriftwortes aus irgend einem Apokryphon. Wie Pflüger und Drescher arbeiten müssen auf Hoffnung, auf Lohn und Anteil an der Ernte, so ist auch P. als Missionar angewiesen auf einen Lohn seiner Arbeit. Sehr wenig überzeugend ist die Rückbeziehung von *ἐγράφη* auf das Deut.-Zitat, sei es daß man *ὅτι* explikativ = daß (Bchm.) faßt, oder kausal (Hnr.); denn weder steht in dem Zitat etwas von einem menschlichen Pflüger und Drescher, noch bedarf jene allegor. Deutung noch einer Begründung aus einem allgemeinen Lebensgesetz. Die Form des Distichons ist poetisch, besonders im 2. Gliede[2]. Darum eignet es sich nicht, als eine exegetische Glosse des P. aufgefaßt zu werden. Und wie ungeschickt wäre es, daß in der Deutung des Schriftworts eine neue Metapher kommt[3]. Nein, V. 10b ist ein Schriftwort, das in **V. 11** angewandt wird: II 2 a *δ*) Die Folgerung V. 11. 12. Die auch aus den Evv. bekannte Metapher des Säens und Erntens ist aus dem Zitat herüber genommen. Der Gegensatz *πνευματικά — σαρκικά* von der Predigt des Ev. und der Unterstützung in leibl. Dingen auch Röm 15$_{27}$; P. hat für diese Dinge schon feste Ausdrucksformen. In *ἡμεῖς — ὑμῖν, ἡμεῖς — ὑμῶν* ist das Austauschverhältnis lebhaft ausgedrückt. »Ist es etwas Großes« (II 11, 15)? Das klingt, wie wenn P. seinen ideellen Anspruch zum ersten Mal vorbringt und befürchten muß, daß man ihn dreist finde[4]. Sofort beruft er sich darauf, daß »andre an dem Recht über euch[5] teilhaben«. Wer sind die *ἄλλοι*? An die judenchristl. Gemeinden (Schm.) zu denken, ist kein Grund; es können nur Apostel in Betracht kommen, ob Apollos? Näher liegt es,

---

1. Wenn es überhaupt echt ist; es fehlt (nach Tisch. Angaben) in ℵ^{c} D^{b} KL peš Chr Cyr, auch in D, die *ἐπ' ἐλπίδι* vor *ὀφείλει* stellen.

2. Aus den 2 Texten *ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν* B ℵ AC P und *τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν* DG (eine platte Korrektur) ist der gemischte Text ℵ^{c} D^{cb} E KL entstanden: *τ. ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν ἐπ' ἐλπίδι.*

3. Vollends unklar und unerträglich ist *γάρ*; man sollte *οὖν* erwarten. Am besten wäre es, wenn man V. 9. 10a weglassen und *δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη* direkt an V. 8 anschließen dürfte.

4. *θερίσομεν* B ℵA K Cyr Chr Dam wäre sozusagen ein Fut. logicum, „dementsprechend". Der Konj. *θερίσωμεν* C DG LP Euthal^{cod} ist wohl nicht nur orthograph. Variante; nach *εἰ* findet er sich auch Lk 9$_{13}$, und läßt sich auch hier in der Bedeutung: wenn etwa der Fall eintreten sollte, allenfalls halten, zumal da P. ja nicht ernstlich ernten will.

5. Joh 17$_{2}$; Mt 10$_{1}$; Epikt. III 24, 70 *τίς οὖν ἔτι ἔχει μου ἐξουσίαν*; also *ὑμῶν* als gen. obj. ist wohl möglich. Aber *μετέχειν* paßt besser zu einem realen Gut (daher hat man konjiziert: *οὐσίας* — aber dies ist zu stark und platt), als zu einem formalen Recht, das man hat (*ἔχειν*) oder nicht hat, an dem man aber eigentlich nicht Anteil haben kann. Die Konj. *ἡμῶν* ist unmöglich, weil, wenn die *ἐξουσία* schon im Vordersatz unsre heißt, der Nachsatz überflüssig wird. Der Ausdruck bleibt merkwürdig. Etwa *εὐαγγελίου* in d. Bedeutung Lohn oder Opfer f. d. frohe Botschaft? *ὑμῶν* nachgestellt KL vg.

schon hier an die judaistischen Eindringlinge zu denken, deren skrupellose Ausbeutung der Gemeinde II 11, 20 geschildert wird. Daß ἡμεῖς hier auf P. in erster Linie geht, ist sicher; er kann vor allen diesen Anspruch erheben. Aber wahrscheinlich denkt er auch an Silvanus und Timotheus, die Mitbegründer der Gemeinde. – Schon hier streift P. die Motive seines Verzichtes. τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ sieht nicht aus, als ob soeben von dieser ἐξ. die Rede gewesen wäre. πάντα στέγομεν, wie 13 7 vom Aushalten, Ertragen[1] (vgl. 4 11–13); dazu gehört nicht nur die mühselige Arbeit bei Tag und Nacht sondern auch geradezu Hunger und Blöße, die sie auf sich nehmen müssen, weil sie sich nicht von der Gemeinde unterhalten lassen wollen, »um kein Hindernis zu geben dem Evangelium von Christus«. ἐγκοπή (B AC D^c G KP Clem Chr Cyr) von ἐγκόπτειν (Röm 15 22; I Th 2 18), eigentl. Einschnitt, Einhieb in einen Körper, dann Hemmung, Unterbrechung, Störung[2] vgl. I Th 2 9 πρὸς τ. μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν; II Kor 12 13: οὐ κατενάρκησα ὑμῶν; 11 12: ἵνα ἐκκόψω τ. ἀφορμὴν τ. θελόντων ἀφορμήν. Ein Hindernis würde es sein, wenn P. selbstsüchtiger Absichten verdächtig erschiene. – Noch einmal greift P. zu einer II 2 a ε) Analogie und einem Rechtsgrund für seinen Anspruch V. 13. 14, mit οὐκ οἴδατε auf etwas ganz Bekanntes hinweisend. **V. 13** Daß nicht nur im AT (Dtn 18 1–4; Num 18 1. 8. 9. 31: κ. ἔδεσθε αὐτὸ . . ὅτι μισθὸς οὗτος ὑμῖν ἀντὶ τ. λειτουργιῶν ὑμῶν), sondern auch im Heidentum die Priester von den Opfern ihren Anteil bekommen, gilt dem P. wieder als eine zwingende Begründung, weil dies der Natur der Dinge entspricht (vgl. den Beweis aus der φύσις 11 14); dies ist eher stoische Denkweise als schriftgelehrte. Daß auch das Amt des Ap. gelegentlich mit dem des Priesters verglichen wird (Röm 15 16), tut hier nichts zur Sache[3]. – **V. 14** »So«, d. h. jenem naturgemäßen Gesetz entsprechend, »hat auch der Herr (so heißt hier der irdische Jesus, weil sein Gebot für seine δοῦλοι bindend ist) angeordnet«:

---

1. Viele Stellen bei Wetstein Diod. XI, 32: οὐ μὴν γε τὴν ὁρμὴν κ. βίαν τ. Ἑλλήνων ἔστεγεν οὔτε – τὸ κατεσκευασμένον τεῖχος οὔτε τὸ πλῆθος τ. βαρβάρων; τὴν νόσον Anth. II 340, 4; vgl. Passow, Stephanus Thes.

2. Dion. Halic. comp. verb. p. 157, 15; ℵDL Euthal^cod Thdrt ἐκκοπήν von ἐκκόπτειν, aushauen, verstören, würde vielleicht „Vernichtung" heißen, was hier zu stark wäre. – τινα, bald vor B ℵAC 17 46 137 de vg Euthal^cod Aug Ambrst, bald nach ἐγκοπ. DE FG KLP philox Chr Cyr, fehlt fg sah basm arm Clem Or^int und kann Zusatz sein.

3. τὰ ἱερά hier nicht bloß Opfer sondern allgemeiner res sacrae, alles was zum Tempel gehört, Gottesdienst, heil. Angelegenheiten, Feierlichkeiten; Dem. p. 1300, 6: τ. ἱερῶν κ. κοινῶν μετέχειν; ἐργάζεσθαι betreiben, verrichten, wie z. B. τέχνην oder πράγματα. Wenn P. statt ἱερεῖς diese Umschreibung braucht, so will er nicht bestimmte Personen (wie die Pr. in Jerus.) nennen, sondern die Art ihrer Beschäftigung ganz allgemein schildern; so auch das wenig jüdisch klingende παρεδρεύειν, eigentl. neben etwas sitzen oder hocken z. B. ἑστίᾳ Luc. Asin. 5, begegnet als kult. term. tech. inschriftlich (Ditt. Syll. II 552, 7 παρεδρευέτωσαν ἐν τ. ἱερῷ τ. ἐπιβάλλουσαν τιμὴν κ. παρεδρείαν ποιούμενοι τῆς θεοῦ); meist προσεδρ. (so auch hier ℵ^c KL Chr Thdrt Thphyl), z. B. Arch. epigr. Mitt. VI 1882, 23: ein Verein von Σαραπιασταί hat als Beamte οἱ προσεδρεύοντες τῷ ἱερῷ; Jos. c. Ap. I 7 (§ 30): τῇ θεραπείᾳ τ. θεοῦ προσεδρεύοντας, hier am Altar beschäftigt sein, „des Altares pflegen" (Luth.). – συμμερίζεσθαι, sich mit Jem. in etwas teilen, scheint in dieser Bedeutung Hapl. zu sein. – Statt des genaueren τὰ ἐκ τ. ἱερ. Bℵ DG haben AC D^bc E KLP vielleicht ursprünglicher, vielleicht dem Dat. τ. θυσ. nachbildend, das τά weggelassen.

dies ist nun die letzte und höchste Instanz. Bemerkenswert, daß die Herrenworte gerade zur Begründung von Rechtsordnungen dienen müssen (7 10); dies erinnert an d. rabbin. Rechtsbildung auf Grund von Aussprüchen der Lehrer; dazu stimmt, daß derselbe Ausdruck *διατάσσειν* Mt 10 1 gebraucht wird wie bei Anordnungen des Ap. (7 17; 11 34; 16 1; 7 25: *ἐπιταγή*). P. gibt nur eine ungefähre Inhaltsangabe des Wortes Mt 10 10 = Lk 10 7, setzt also den Wortlaut als in K. bekannt voraus (vgl. 3. 7 10). *ζῆν ἐκ* oder *ἀπό* mit Angabe der Subsistenzmittel; so *ἐκ τ. δικαίου* Dem. 1309, 26. Für viele exeget. Schwierigkeiten lehrreich ist, wie schnell hier *εὐαγγ.* als Botschaft und Verkündigung mit einander wechseln. — II 2 a ζ) Der Verzicht des Apostels V. 15—18. »Ich aber«, sagt er jetzt, weil er ganz persönlich wird und auf seine innersten Motive zurückgeht; es ist überhaupt nicht vorgekommen, daß er sich »eines dieser« Rechtsgründe (darauf geht der Plural; die *ἐξουσία* ist nur eine) »bedient hat (Perf. trotz K Antioch.: Aor.), aber« auch jetzt hat er jene Auseinandersetzung über sein Apostelrecht »nicht geschrieben, damit es« in Zukunft »so geschehe (wie er fast euphemistisch verhüllend sagt) an« ihm (*ἐν* wie Lk 23 31; vgl. auch 4 6). Solche Absicht liegt ihm fern, denn »ihm wäre lieber zu sterben« — so möchte ich *καλὸν μᾶλλον* wiedergeben und nicht wie Mk 9 42f. objektiv: »besser«. Auf den Komp. folgt das übliche *ἤ*, dann aber wird der Text unsicher. Entweder, mit Bruch der Konstruktion und Gedankenstrich: — »meinen Stolz soll mir Niemand zu nichte machen« (B ℵ D 17 de sah basm Tert Amb Ambrst) oder, mit Beseitigung dieser Härte und seltsam gesperrter Wortstellung (6 4): *ἤ τὸ καύχημά μου ἵνα τις κενώσει*[1] »als daß« (ℵ[c] C D[bc] KLP Chr f vg Hier). Der Indik. Fut. nach *ἵνα* wie Gal 2 4 (latt: evacuet). Aber diese LA ist zu verwerfen (Bchm.); die Absicht der Erleichterung ist zu deutlich. „Der starke Gefühlsausbruch weist jeden Argwohn, als ob P. doch einen verschleierten Wunsch ausspreche, in die weiteste Ferne" (Bchm.). Sein Verzicht ist sein »Stolz« — wieder wäre es unangebracht, »Ruhm« zu übersetzen, denn um ein sich Rühmen mit Worten oder ein Gerühmtwerden von Andern handelt es sich nicht, sondern um ein „Selbstgefühl" (Ritschl, R. u. V. II[3] 367), eine innere Gehobenheit und Freudigkeit, man könnte fast sagen »meine Freude an meinem Tun«. Worauf ruht sie? **V. 16** Nicht auf der Verkündigung an sich, denn damit erfüllt er nur eine Pflicht, sondern darauf, daß er etwas tut, was nicht von ihm verlangt werden kann. Es wäre möglich, in dieser Auffassung etwas von jüdisch-katholischer Verdienstlichkeit zu sehen; ein Verdienst erwirbt man sich erst

1. Keine Berücksichtigung verdient der Text von G 26, die statt *οὐδείς τις* ohne *ἵνα* lesen; er stellt insofern eine Mittelstufe dar, als er für den Konstruktionsbruch zeugt, aber die Glättung nicht durchgeführt hat. Meyers Fassung von *ἤ* = oder alioquin (Bäuml. Partik. 126; Ast. Lexic. Platon. II, 12): „oder aber, wenn dies *ἀποθανεῖν* nicht eintreten sollte" — ist mit Recht von Hnr. abgelehnt. Bchm.s Vorschlag, *ἦ* »fürwahr« zu lesen, scheitert daran, daß man *ἤ* hinter einem Kompar. immer zunächst = »als« fassen wird; man müßte dann schon mit Lachmann *νή* konjizieren. Andre Konjekturen bei Schm. A liest *ἢ οὐθεὶς μὴ . . κενώσει*; K min verbessern *κενώσῃ*. Die Bedeutung von *κενοῦν* 1, 17 »entwerten«, — der Gedanke, daß andre seinen Stolz ihm nehmen könnten, hat nur Sinn, wenn er durch hämische Bemerkungen der Gegner moralisch genötigt werden soll, seinen Verzicht aufzugeben, vgl. II 14, 10.

mit dem, was man über das Gebot hinaus tut. Aber das Wesentliche solcher Anschauung, daß für solches Verdienst besondere Anerkennung oder Lohn erwartet wird, fehlt hier, ja es wird solche Konsequenz gerade zurückgewiesen, indem es V. 18 heißt, sein »Lohn« bestehe eben in der guten Tat selber. Damit wird die ganze Betrachtung aus der mechanischen Anrechnungssphäre ins subjektive Bewußtsein verlegt, und es kommt eben auf den durchaus menschlichen Gedanken heraus: »wenn ich das Evangelium verkündige[1], so ist das für mich kein Anlaß zu besonderem Stolz« — denn ich kann garnicht anders. Aber daß ich das Ev. von jeder Kostenauflage befreie, das ist nun einmal meine Freude und darauf bin ich stolz. Statt *καύχημα* lesen ℵ DG Ambrst hier *χάρις* (doch wohl »Dank«). Es ist derselbe Wechsel der Anschauung wie Lk 6 32ff. (*ποία ὑμῖν χάρις ἐστί*) im Vergleich mit Mt 5 46f. (*τίνα μισθὸν ἔχετε;* und *τί περισσὸν ποιεῖτε;*). Wie Lk. dort die scheinbar lohnsüchtige Spitze abgebrochen hat, so geschieht das auch hier. — Sehr wichtig für die Persönlichkeit des Ap. ist die Begründung: »ein Zwang liegt auf mir« (vgl. 7 37 *μὴ ἔχων ἀνάγκην*)[2]. Hier steigt die Erinnerung an die altt. Propheten auf, die den Ruf Gottes als eine unentrinnbare Notwendigkeit empfinden, wie sehr sie sich dagegen sträuben mögen[3]. So scheint auch P. gelegentlich seine Berufung zum Ap. nicht bloß als eine *χάρις* zu empfinden; wehe ihm, wenn er sich ihr entziehen wollte, sei es, daß alsbald eine göttliche Strafe ihn ereilen würde, sei es, daß er die auf ihm lastende *ἀνάγκη* dann als einen peinigenden Druck empfinden würde. — **V. 17** erläutert den zu V. 16 korrelaten positiven, am Schluß von V. 15 angedeuteten Gedanken, daß sein *εὐαγγελίζεσθαι δωρεάν* (II 11, 7) sein Stolz ist. Bezeichnenderweise wechselt nun mit *καύχημα* der Begriff *μισθός* (3 14), ganz wie Mt 5 46 mit *μισθὸν ἔχειν* das *περισσόν τι ποιεῖν*; es ist die Ausdrucksweise der Verdiensttheorie: »Denn« nur wenn ich »dies freiwillig tue (nämlich *εὐαγγ.*; die Freiwilligkeit erkennt man daran, daß er sich nichts dafür vergüten läßt), habe ich Lohn«, sei es einen im Himmel aufgespeicherten (Mt 5 12. 46; Weber § 13; § 65, 2), sei es, wie V. 18 deutet, schon jetzt unmittelbar im Bewußtsein: der freudige Stolz selber wäre dann der Lohn. »Wenn ich aber unfreiwillig«, gezwungen »dies tue, so« habe ich überhaupt keinen Anspruch auf Lohn oder Dank (Lk 17 9), sondern »bin« und handle ja nur wie einer, der »mit einem Haushalteramt betraut« ist (I Th 2 4), von dem man schlechtweg erwartet, *ἵνα πιστὸς εὑρεθῇ*, und der tut, *ὃ ὀφείλει* (Lk 17 10); denn ein *οἰκονόμος* ist in der Regel ein Sklave, der für seine Dienste nicht besonders bezahlt wird. Die allzu große Knappheit dieser Ausdrucksweise, bei der ein *μισθὸν οὐκ ἔχω, ἀλλά* ergänzt werden muß, hat Hofm. Bchm. veranlaßt, zu konstruieren: *εἰ δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι — τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός;* Aber wie Bchm.

1. Für das Präs. *εὐαγγελίζωμαι* gegen den Aor. (DG f vg Aug) stimmen auch deg Ambrst mit B ℵAC K (LP *-ομαι*). Umgekehrt lesen (sprachlich richtiger), weil nur ein zuk. möglicher Fall gesetzt wird BC DG f vg Aug Ambrst am Schluß des Verses d. Aor., während ℵA KLP d. Präs. haben.

2. Hom. Il. ζ 458: *κρατερὴ δ' ἐπικείσετ' ἀνάγκη . ἐπιτιθ. ἀν.* gut klassisch; I Mak 6 57.

3. Wie Jer 1 6; Am 3 8: *Κύριος ὁ θ. ἐλάλησεν, καὶ τίς οὐ προφητεύσει.* — *οὐαί* substantiviert wie Apk 9 12; Hos 9 12 *οὐαὶ αὐτοῖς ἐστίν.*

richtig fühlt, würde wohl, wenn τίς ꝛc. Nachsatz wäre, nicht οὖν sondern ἄρα (Gal 2 21) stehen (Blaß § 78, 5). Ferner wäre hier wirklich aus dem Sinne des P. heraus gesagt, er sei gegen seinen Willen mit der Aufgabe des οἰκονόμος betraut, was doch nicht seine Meinung sein kann.

Überhaupt ist es ein Anstoß an V. 17, daß hier der Fall als wirklich gesetzt zu sein scheint, daß P. ἄκων das Evangelium predige. Das ist unmöglich. Denn wenn er es auch ἐξ ἀνάγκης tut, so doch nicht unfreiwillig oder gar widerwillig. Darum hat man schon vorgeschlagen (Meyer 2. Aufl.), dies ἄκων sei aus dem Sinne der Gegner herausgesagt, er habe sein Amt „lohnlos aufgezwungen bekommen" aber doch wohl vom Herrn – und dann hätten ja die Gegner seinen Apostel-Auftrag nur allzu sehr zugestanden. Die Schwierigkeit hebt sich, wenn man erkennt, daß ἑκών nur eine nicht geschickte Umschreibung von δωρεάν ist; die stilistische Konsequenz dieses einmal gewählten Wortes ist dann ἄκων, aber dies paßt in keiner Weise. Dazu kommt folgende Schwierigkeit: „Freiwilligkeit" ist ja bei P. ganz ausgeschlossen, da er ἐξ ἀνάγκης handelt. εἰ . . ἔχω müßte also eigentlich irrealer Fall sein; dies ist aber nicht erkennbar. Es hilft auch nichts, das ἑκὼν πράσσω aus dem Sinne der Gegner gesagt zu denken (Blaß § 65, 4); denn erstens ist auch dies nicht markiert und zweitens werden doch die Gegner ihm nicht zugestehen wollen, daß er „freiwillig", also verdienstlich handelt. εἰ mit Ind. erklärt sich so, daß hier rein theoretisch-logisch geredet wird: wenn der Fall a vorliegt, so folgt α, im Falle b muß man auf β schließen. Aber diese theoretische Betrachtung paßt nicht in den temperamentvollen Zusammenhang. Auch ist die Frage in V. 18 τίς οὖν μου ὁ μισθός ganz sinnlos als Folgerung aus V. 17; denn in V. 17 herrscht doch die Annahme vor, daß er ἑκών = δωρεάν handelt; er kann also gar keinen Lohn beanspruchen. Und wenn V. 17b die eigentliche Lage des Ap. wäre, so könnte erst recht nicht die Frage nach dem Lohn erhoben werden, denn ein οἰκονόμος bekommt keinen. Die Frage in V. 18 kann sich nur auf V. 16 zurückbeziehen, und V. 17 ist eine Zwischenbemerkung oder, wie Clemen mit Recht annimmt, eine Glosse, die zwar nicht zu V. 16 gehört, sondern eigentlich die Frage V. 18a erläutern soll. Wie kommt P. dazu, die Frage nach dem Lohn zu erheben? Weil er ἑκών d. h. δωρεάν gepredigt hat; würde er nur stumm und widerwillig der ἀνάγκη sich gebeugt haben, so wäre er nichts weiter als ein sklavischer οἰκονόμος, der zwar auf Verpflegung, aber auf keinen besonderen Lohn Anspruch hat. Zur Unterstützung dieser Ausscheidungs-Hypothese bemerke ich, daß in V. 17 μισθός doch wohl mehr in eschatol. Sinne von einem besonderen äußeren Lohn gebraucht ist; es tritt also die Verdiensttheorie schärfer hervor, als in V. 16. 18. Und: πράσσω ist bei P. immer von ethisch qualifiziertem Tun gebraucht; als bloße Aufnahme von εὐαγγ. wirkt es zu schwer.

V. 18 ist nach dem überlieferten Text Erläuterung zu μισθὸν ἔχω; streicht man V. 17, so schließt er trefflich an V. 16 an: Wenn denn doch das εὐαγγ. mir kein καύχημα ist, und wenn ich doch von einem καύχημα geredet habe (V. 15), »worin besteht denn nun also für mich der Lohn?« τ. καύχημα besteht also darin, daß man ein περισσόν getan hat, also auf einen μισθός rechnen kann. Nun die überraschende Wendung: (mein Lohn besteht darin), »daß ich durch meine Art der Verkündigung (welche δωρεάν erfolgt), die Heilsbotschaft selber von jeder Auflage befreie«, so daß sie für die Empfänger ein ungeschmälertes, ungetrübtes, einwandfreies Gut ist[1]. Das-

1. τιθέναι mit dopp. Objekt Röm 4 17; Apg 13 47; mit Adj. z. B. εὐδαίμονά τινα τιθέναι Xen. Cyr. 4, 6, 3. – θήσω Ind. Fut. nach ἵνα wie V. 16; 13, 3 Blaß § 65, 2. – ἵνα steht hier ohne jede finale Nuance, rein explikativ, ganz wie ein substantivierter Infinitiv vgl. Blaß § 69, 6; I Joh 5 3; 3 1. Ganz gleichwertig ist damit das folgende εἰς τό, dem man hier nur äußerst künstlich einen finalen Sinn aufzwingen kann, vgl.

selbe sagt positiv: »daß ich meine Befugnis« entweder bei der Verkündigung oder (besser): die »am Evangelium für mich haftet, nicht ausnutze«, wie es die Andern tun, indem sie sich reichlichst verpflegen lassen. In dem *μὴ καταχρ.* liegt dieselbe asketische Nuance wie in 7_{31}: *χρᾶσθαι* würde ja genügen (V. 12. 15), aber es soll fühlbar werden, daß er darauf verzichtet hat, einen reichen Schatz von Behagen und Genuß auszubeuten. »Mißbrauchen« auch in der feineren Deutung Schm.s: „nur nach jener höheren Betrachtungsweise, für die der Gebrauch hier zum Mißbrauch wird" mischt einen fremden Gedanken ein[1].

II 2 b) Wie der Apostel um des Evangeliums willen sich auch in religiösen Fragen andern anzupassen weiß V. 19–23, schildert dieser Abschnitt, der sich schon durch seine Form als etwas Besonderes heraushebt. Wie ich ihn (Beitr. z. Paulin. Rhetorik S. 32) analysiert habe, ist er ein Kabinetsstück überlegtesten Aufbaues – in 3mal 2 korrespondierenden Sätzen, die nach dem Schema abc cba geordnet sind, und im Einzelnen die anmutigsten symmetrischen, klanglichen und gedanklichen Feinheiten zeigen – das Gegenteil einer hingeworfenen Improvisation, oder wenn Improvisation, ein Zeugnis für ein ungemein ausgebildetes Gefühl für Rhythmus, Maß und Klang und eine seltene Gestaltungsfähigkeit. – Sachlich gehört das Stück mit Kap. 8 zusammen, weil es sich hier um Akkommodationen in prinzipiellen Fragen und um schonende liebevolle Rücksichtnahme um einer großen Sache willen handelt. Ursprünglich könnte es seine Stellung hinter 10_{33} oder 11_{1} gehabt haben[2]. – Für die Beurteilung der Persönlichkeit und religiösen Stellung des P. ist dies ein (viel zu wenig gewürdigtes) Dokument ersten Ranges. **V. 19** Es ist kaum auszusagen, wie viel in den Worten *ἐλεύθερος ὢν ἀπὸ πάντων* liegt. Jemand, der wie P. mit seiner ganzen Vergangenheit, seiner Familie, seinem Volke gebrochen hat, der aber – wegen seines seltsamen Entwicklungsganges – auch seinen neuen Glaubensgenossen zum Teil verdächtig geblieben ist, der dazu neue Wege des Gedankens und der Tat eingeschlagen hat, kühn und der Menge schwer begreiflich; wer es lernen mußte, in Gefahr und Leiden sich ganz allein auf seinen himmlischen Herrn zu verlassen, wer den Haß und Neid der Menschen reichlich erfahren und dem Tode oft ins Auge geschaut hat – der soll wohl »frei von allen« werden; vor anderer Meinung und Willen sich zu beugen hat er verlernt, er ist seiner

---

Blaß 71, 5, eher schon einen konsekutiven; am besten ist es, *εἰς τό* ganz mit *ἵνα* parallel zu fassen, so daß es nur der Abwechselung wegen steht.

1. Liebhaber einer bizarren und gewaltsamen Auslegung seien verwiesen auf die grundstürzend originelle Erklärung von V. 15–18 bei Klostermann, Probleme im Aposteltexte (1883), 130–152. – Statt des feineren *μοι* in V. 18, wofür B ℵ^{c} LP philox und auch DG stimmen, ist *μου* als Abplattung zu verwerfen (ℵAC K 13 17 46 57 al vg peš sah cop Hier Ambrst). Es ist aber fraglich, ob *μου* und *μοι* überhaupt echt sind, DG stellen es hinter *ἐστίν* bezw. *ἔσται* (D*G). *τ. χριστοῦ* hinter *τ. εὐαγγ.* bei D^{bc}G KLP syr Chr ist eine ganz gewöhnliche Auffüllung nach V. 12. DG *τὴν ἐξουσίαν* wie 7_{31} *κόσμον*, vielleicht ursprünglich.

2. *γάρ* würde sich am besten erklären wenn es auf 11_{1} folgte. Im überlieferten Text läßt es sich kaum rechtfertigen; nach Lietzmann wäre es „weiterführend". „Geschickt" kann ich die Anknüpfung ans Vorhergehende nicht finden.

selbst gewiß, stolz und unbeugsam geworden. In dieser Charakterverfassung fühlt er sich wie ein stoischer Weiser, dem die Unabhängigkeit von den Vorurteilen der Menschen die erste Bedingung wahrer Weisheit und Würde ist (vgl. Epiktet), darum stellt sich hier auch die stoische Parole der „Freiheit" ein. Aber dies ist nur der Vordersatz: obwohl P. es den freien Gnostikern in K. (Kap. 8), die sich ihrer *ἐξουσία* rühmen (8 9; 10 23), an innerer Freiheit wahrlich gleichtun kann — hat er »sich allen (Menschen — denn auf die ganze Menschheit geht seine Sendung) zum Sklaven gemacht« — paradoxer kann man nicht reden, stärker kann man dem Freiheitsdünkel der Gnostiker nicht ins Gesicht schlagen. Ja, P. selber kennt ja nichts, was eines Christen unwürdiger wäre, als „der Menschen Knecht zu werden" (7 23); scheint er hier nicht ganz dieses Adels seines Christentums zu vergessen? Hier erklingt neben den stolzen Freiheitstönen, durch die das paulinische Christentum an stoische Ideale erinnert (vgl. zu 7 22 und meine Schrift „Die christl. Freiheit i. d. V. d. Ap. P."), ein ganz andrer Klang, der in letzter Linie auf ein Wort Jesu zurückführt (Lk 22 25ff.; Mk 10 43ff.), wonach die wahre Größe im *δουλεύειν* besteht. Je weniger dies zu jener stoisierenden Stimmung zu passen scheint, um so sicherer ist, daß P. hier durch Vermittlung der Überlieferung oder durch unmittelbare Anschauung beeinflußt ist durch das, was wir als das innerste Wesen der Persönlichkeit Jesu ansehen, die liebevoll dienende Hingabe an die Brüder. — P., der Missionar, hat insbesondere um seiner Lebensaufgabe willen dies geübt, »um« zwar nicht alle, das wäre zu viel gehofft, aber doch — wie er in überraschender Wendung sagt — »die Mehrzahl[1] zu gewinnen«. *κερδαίνειν* ist echter term. techn. der Missionarssprache I Pt 3 1, er wechselt mit *σώζειν* V. 22; in etwas andrer Nuance steht er Mt 18 15[2]. Wie er das im Einzelnen gemacht hat, sagen die folgenden 4 Zeilen, die formell chiastisch korrespondieren (b cc b), sachlich aber wieder par. membr. bilden (bc, cb). **V. 20** *γίνεσθαί τινί τι* wie Röm 16 2; Kol 4 11 Jemandem etwas sein oder werden ist hier mit *ὡς* erweitert, dadurch bekommt es die Nuance: ich habe mich ihnen gegenüber benommen, habe an ihnen gehandelt wie oder als, je nachdem man zu diesem Zweck eine fremde Art annehmen oder seine eigene Natur entfalten kann; in unsrem Fall wird mit diesen Nuancen des *ὡς* geradezu gespielt. »Den Juden ein Jude« zu werden, dazu braucht P. sich keine Gewalt anzutun; darum lassen wir hier in der Übers. das „wie" gerne weg, wie das *ὡς* in G 39 67** und auch gelegentlich bei Or Tert fehlt. Dagegen sowohl bei *τοῖς ὑπὸ νόμον* wie bei *τοῖς ἀνόμοις* ist das *ὡς* unentbehrlich, fehlt daher nirgends, und P. fügt beidemal eine

---

1. *τ. πλείονας* muß wegen des Artikels einen bestimmten Teil einer bestimmten Menge bezeichnen: daher ist es nicht ganz genau, wenn wir sagen: möglichst viele von ihnen. Wegen d. Art. ist auch die sonst verlockende Fassung von Bchm. unmöglich, wonach es seine Relation an d. Zahl derer habe, die P. zu gewinnen sich versprechen könnte, wenn er ein andres Verfahren einschlüge.

2. Die Form *κερδήσω*, wie von *κερδάω*, ist ursprünglich jonisch (Herod.), wird dann später allgemeiner, vgl. Lobeck ad Phryn. 740 und Blaß[2] § 24, S. 57. — Eine falsche Interpretation ist *ἐν πᾶσιν* D de; 49 409 philox Clem Or[cat] Tert Hil haben statt des feineren *τ. πλείονας (τ.) πάντας*.

partizipiale Verwahrung hinzu, damit man ihn nicht mißverstehe. Wir werden daher annehmen müssen, daß P. im 1. Gliede auch nicht von schweren sachlichen Konzessionen redet: mit Juden habe ich als Jude verkehrt, mich ihrer Art und Denkweise, die ich ja so genau kannte, anpassend; von einer sachlichen Akkommodation redet erst das 2. Glied, das daher weder bloß einfache rhetorische Wiederholung, auch nicht auf Proselyten zu beziehen ist (wegen *κερδήσω* unmöglich), sondern wichtige Steigerung. P. »selber« ist längst aus jedem Zusammenhang mit dem Gesetz ausgeschieden (Röm 7 6: *κατηργήθημεν ἀπὸ τ. νόμου*) — dies betont er energisch[1], für die Heidenchristen, um sie nicht zu ängstigen, für die judaistischen Gegner, um ihren Bestrebungen entgegenzutreten, für die Gnostiker, um ihnen jeden Einwand zu entziehen. Dennoch aber hat er in der Missionswirksamkeit sich solchen Juden gegenüber, die noch ganz unter dem Gesetz standen (Gal 4 6. 21) und stehen wollten, sich verhalten wie einer, der noch unter dem Gesetz steht. Worauf spielt P. an, was hat er getan? Wir lernen hier, 1) daß P. auch Judenmission getrieben hat, wie auch die Apg hinlänglich bezeugt und von der Tübinger Schule mit Unrecht bestritten wurde; 2) daß P. im Verkehr mit Juden jüdisch gelebt hat. Wie weit hat sich dies erstreckt? Hat er die jüd. Speisegebote befolgt? Wenn er mit Juden aß, natürlich; er wird dann auch die nötigen Waschungen mitgemacht haben. Aber für gewöhnlich wird er im Essen nicht skrupulös gewesen sein. Hat er sich des Verkehrs mit Heiden enthalten? Unmöglich. Es kann sich hier nicht um regelmäßige und dauernde Gesetzesbeobachtung handeln, sondern um einzelne Vorgänge, in denen P. um der Sache willen Konzessionen gemacht hat. Auf derartige Fälle spielt Gal 5 11 an, wenn auch in feindseliger Übertreibung: *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω*; man denkt hier meist an die Beschneidung des Timotheus *διὰ τοὺς Ἰουδαίους* Apg 16 3. Wahrscheinlich — nach der zwar seltenen, aber doch richtigen Deutung und dem ältesten Text von Gal 2 3 hat er auch den Titus beschnitten (*διὰ τ. παρεισάκτους ψευδαδέλφους . . πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ*). Wegen dieser bekannten (*τῇ*) Unterordnung hat P. Vieles leiden müssen, und Gal 2 zeigt, wie schwierig es für ihn war, seine Konzession zu rechtfertigen. Aber selbst wenn diese Einzelheiten nicht bezeugt wären, müßte man auf Grund unsrer Stelle solche Fälle weitgehender Akkommodation postulieren, um deretwillen P. in den Geruch einer Verleugnung seiner Prinzipien gekommen ist, und die er den Gnostikern als Vorbild aufstellen kann. — **V. 21** *ἄνομοι* nennt P. hier die Heiden (Röm 2 12), natürlich nicht tadelnd sondern nur die Tatsache konstatierend; aber dies Wort hat auch noch einen andern Klang (II Th 2 8), und um nach dieser Seite ein Mißverständnis auszuschließen, fügt P. die Verwahrung an: *μὴ ὢν „ἄνομος“* im Sinne zügelloser Verruchtheit — so reden auch die Griechen von *ἀνομία* (Epikt. II 16, 44; III 26, 32: *ἀδικία κ. ἀνομ.*).

1. *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον* fehlt in D gr c K peš cop aeth Or Chr comm Ambrst comm al; ob ein Ausfall wegen Homoioteleuton oder absichtliche Auslassung? Entbehrt werden kann es nicht, weder formell noch sachlich. Das Fehlen des Artikels vor *νόμον* hat nur klanglich-rednerische Bedeutung: namentlich in solch kurzem, formelhaften Ausdruck wie *οἱ ὑπὸ νόμον* fällt er gern weg.

Was aber bedeutet der Gen. *θεοῦ*? Gewöhnlich nimmt man, wie man *ἔννομος Χριστοῦ* durch *ἐν νόμῳ ὢν Χριστοῦ* auflöst, an, P. wolle sagen: *οὐκ ἄνευ νόμου θεοῦ*. Aber durch diese Betonung des einen Bestandteils von *ἄνομος* wird man dem Worte nicht gerecht, das doch eine Aussage über die Haltung des P. macht: der Gen. muß hier gefaßt werden wie in *ἔργα θεοῦ* Joh 6 26, *δικαιοσύνη θεοῦ* Röm 1 17; *ἔργα νόμου* u. ähnlichen Fällen, wo er etwa = *ἐνώπιον* steht und besagt, daß die betr. Sache in den Augen Gottes, nach seinem Urteil oder auch gemessen an ihm so oder so ist (vgl. meine Predigt Jesu v. R. G.[2] S. 188 ff.). So ist ein *ἄνομος θεοῦ* einer, der nach dem Urteile Gottes oder auch gegen Gott (vgl. Lk 6 12 *προσευχὴ τοῦ θεοῦ*) sich wie ein *ἄνομος* verhält[1]. P. will sagen: ich bin weit entfernt, mich Gott gegenüber von jeder gesetzlichen Bindung frei zu fühlen und in seinen Augen als ein Gesetzloser dazustehen: »obwohl ich kein „Gesetzloser" bin vor Gott«. Diese Nuance geben D^{c}KL ganz richtig interpretierend durch *θεῷ* und *Χριστῷ* wieder (vgl. Ps 51 19 *θυσία τῷ θεῷ* für זִבְחֵי אֱלֹהִים und Apg 7 20 *ἀστεῖος τῷ θεῷ*). Gegenüber der vorigen sonst genau korrespondierenden Zeile bedeutet es ein formelles und sachliches crescendo, daß P. der negativen Verwahrung eine positive Beteuerung hinzufügt: »vielmehr an Christus im Gesetz gebunden«. So gewiß es richtig ist, daß „selbst P. (auch Gal 6 2) nicht umhin gekonnt hat, die Grundlage der altkathol. Kirche, den *καινὸς νόμος Χριστοῦ* Barn 2 6; Herm. sim. V 6, 3; VIII 3, 2; Justin dial. 11 fin. 14 fin. 43 fin., Tert. praescr. 13) zu liefern" (Schm.), so ist doch recht fraglich, ob P. hier mit Bewußtsein an den *νόμος Χριστοῦ* gedacht hat; *ἔννομος* ist z. B. durch Plato rep. IV, p. 424 E als ein selbständiges Wort in der Bedeutung „rechtlich gesetzlich" bezeugt, und der Gen. betont weit eher die Gebundenheit an die Person als an sein Gesetz; P. will sagen, daß er sich allezeit ihm persönlich verpflichtet fühlt und seinen Willen zu erfüllen trachtet. — Inwiefern ist er den *ἄνομοι* ein *ἄνομος* geworden? Wenn dies eine Konzession sein soll, so muß P. gelegentlich ein freieres und kühneres Verhalten sich abgewonnen haben, als es seinen sonstigen Gewohnheiten und Empfindungen entsprach; er mag im Verkehr mit Heiden zu mancher Lascivität geschwiegen haben, um nicht von vornherein auf jede Einwirkung verzichten zu müssen. Ähnlich vielleicht Jesus in seinem Verkehr mit Zöllnern, Dirnen und Sündern. **V. 22** Andrerseits aber hat er auch versucht, „Schwache", d. h. Ängstliche, Abergläubische unter Heiden wie Juden durch Nachgiebigkeit und Zurückhaltung von brüskierender Freiheit zu gewinnen; auch bei den *ἀσθενεῖς* muß man zuerst an noch nicht Bekehrte denken, wenn dem Leser auch nicht verboten werden kann, auch an das Verhalten zu „schwachen" Christen (8 7f.) zu denken[2]. Aber das *κερδήσω* (bem. die Abwechselung mit *κερδάνω* V. 21; so zu lesen mit B ℵAC GP) zeigt, daß auch sie in erster Linie Missionsobjekte sind. Die letzte 6. Zeile greift

1. Vgl. *ἁμαρτήματα νόμου* Sap 2 12; *ἁμαρτωλὸς θεῶν πάντων* CIG 4259.
2. Es ist sehr fein, daß vor *ἀσθενής* das *ὡς* fehlt bei B ℵA de vg Or Cyp Amb Ambrst; denn nach der Meinung der Gnostiker ist er selber ein „Schwacher" geworden. *τά* vor *πάντα* D^{bc} KLP ist eine nicht üble Auffüllung; *πάντας* DG it vg eine platte Konformation.

auf die 1. zurück (aa), τοῖς πᾶσιν faßt alles bisherige zusammen, ebenso πάντα: ihnen »allen bin ich alles«, was in den einzelnen genannten Fällen nötig war, »geworden« – das ist das Ergebnis, das heute zu Tage liegt, perf.! τινάς greift auf τ. πλείονας V. 19 zurück; um den Schein abzuwehren, als rühme er sich glänzender Erfolge kraft dieser Methode, steigert er die Bescheidenheit des Ausdrucks; zur Bescheidenheit gehört auch das πάντως, das neben τινάς fast die Bedeutung „wenigstens" gewinnt. Um so kräftiger ist dann σώσω »um jedenfalls einige« aus dem Verderben zu »retten«. Daß die σωτηρία, die ja nach Röm 5 9f. erst beim Gericht erfolgt, schon durch die Bekehrung wenigstens gesichert ist, entspricht der Denkweise eines kraftvoll-optimistischen Missionars (7 16; Röm 11 14) vgl. S. 25.

V. 23 fällt aus dem streng geschlossenen Gefüge V. 19 – 22 schon formell heraus und kann höchstens als Übergang zum Folgenden verstanden und gerechtfertigt werden. Das πάντα δέ (KL: τοῦτο δέ) ποιῶ ist eine ähnlich nichtssagende Zusammenfassung des Vorigen wie das τοῦτο πράσσω V. 17 und das διὰ τ. εὐαγγέλιον eine nach der Spezialisierung in V. 19 – 22 auffallende Allgemeinheit; frappierend ist die Wendung ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι; bisher war nur davon die Rede, daß P. um der Sache des Ev. willen sich anpasse; hier überrascht die persönliche Wendung: P. tue das alles um seines Heiles willen. Denn nur darin kann das συγκοινωνεῖν τ. εὐαγγελίου bestehen, daß er an den Gütern mit Anteil bekommt, welche jene Heilsbotschaft verheißt. Allerdings ist der Ausdruck seltsam; das συν- ist im Hinblick auf die τινες geschrieben, aber an der Botschaft Anteil zu haben, ist wenig scharf gedacht, und die ganze Wendung ins Subjektive ist schroff. Aber man muß sich damit abfinden, daß eben hier ein Übergang zum folgenden (Entsagung um des eignen Heils willen) gemacht werden soll, vielleicht nicht von P. selber, sondern von einem Sammler und Redaktor[1].

II 2 c) Des Apostels Entsagung im Hinblick auf den himmlischen Lohn V. 24 – 27. Während in V. 19 – 22 von Akkomodationen in religiösen Prinzipienfragen die Rede ist, handelt es sich hier um eine ganz persönliche, körperlich spürbare Entsagung. Dies paßt jedenfalls besser zu dem Verzicht auf Gemeindeverpflegung, der ja Entbehrung und harte Arbeit zur Folge hatte, als zu dem Verzicht auf Betätigung der Geistesfreiheit um der schwachen Brüder willen. Am besten freilich würde es zu der Forderung passen, um der sittlichen Gefahren willen, die mit der Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten verbunden sind, auf derartige Freuden und Genüsse zu verzichten, damit man nicht ἀδόκιμος wird. D. h. unser Abschnitt hat sehr gute Beziehung zu 10 1 – 23 und 6 1 – 20, sehr schlechte zu 9 19 – 22, leidliche zu 9 1 – 18.

V. 24 οὐκ οἴδατε kann P. gut zu den Korr. sagen, denen alles, was Wettspiele betrifft, nicht nur bekannt war sondern ein Gegenstand leidenschaftlichen Interesses. Die Isthmischen Spiele hatten auch nach der Zerstörung

1. Die Konj. von Bois γένωνται erzielt nur eine „matte Wiederholung" des Vorigen, und Holstens Deutung: P. „strebe durch den Erfolg einer in Selbstverleugnung geübten Verkündigungstätigkeit ein Mitgenosse der Apostel zu werden" noch schwieriger und künstlicher als die obige.

Kor.s durch Mummius nicht aufgehört (Pausan. II 2, 2). Andererseits sind die von den Wettspielen hergenommenen Vergleiche und Metaphern ein eiserner Bestand der kynisch-stoischen Diatribe[1]. **V. 24** Daß von den Wettläufern im Stadium nur einer den Kampfpreis[2] empfängt, liegt in der Natur der Sache, wird aber nicht weiter ausgeführt oder ausgedeutet; der Leser fühlt, daß es eine besondere Anstrengung gilt, wenn man dieser Eine werden will; und dies führt V. 25 weiter aus. Die dazwischen stehende Ermahnung *οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε*[3] wird uns erst später klar werden. **V. 25** *πᾶς* ist stark betont; »Jeder«, der sich am *ἀγών*[4] beteiligt, möchte gerne jener Eine werden und übt deshalb vorher eine völlige (*πάντα* Acc. der näh. Bestimmung) Abstinenz von Wein, Fleischnahrung und Geschlechtsverkehr[5]. Mit *ἐκεῖνοι μὲν οὖν* beginnt die Anwendung, aber in sehr verkürzter Form. Formell ist ja *ἡμεῖς δέ* in den Satz hineingezogen, als ob vorherginge ein *ἐγκρατευόμεθα* oder als ob wir zu den *πάντες ἀγωνιζόμενοι* gehörten. Aber eine bloße Beschreibung dessen, was wir tun, ist wohl nicht beabsichtigt; diese folgt erst V. 26. Vielmehr liegt ein verkürzter Schluß a minori ad majus vor, der freilich nur durch das *μὲν οὖν*[6] angedeutet ist: wenn schon jene sich um eines vergänglichen Kranzes[7] willen solche Mühe geben, um wie viel mehr müssen

1. Epikt. vgl. d. Register unter *ἀθλητής, παλαιστής, πάλαιστρα, Ὀλυμπία, Ὀλύμπια.* vgl. Wendland, Literaturformen in HBNT I, § 4, 4. Daher findet sich dgl. auch oft bei Philo 3. B. leg. alleg. II, § 108: *κάλλιστον ἀγῶνα τοῦτον διάθλησον καὶ σπούδασον στεφανωθῆναι κατὰ τῆς τοὺς ἄλλους ἅπαντας νικώσης ἡδονῆς καλὸν καὶ εὐκλεᾶ στέφανον, ὃν οὐδεμία πανήγυρις ἀνθρώπων ἐχορήγησεν.* Sen. ep. 78, 16: Athletae quantum plagarum . . . ferunt . . gloriae cupiditate . . . nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est . . sed virtus et firmitas animi et pax in ceterum parta . . viele Beispiele bei Norden, Jahrbb. Suppl. XVIII, 298 ff.; Heinze, Philologus 50, 45 ff.

2. Wie P. auch sonst die Bilder vom Wettkampf gerne braucht, so insbesondere die Metapher *βραβεῖον* (Phl 3 14), *βραβεύειν* (Kol 3 15), *καταβραβεύειν* (Kol 2 18). Das Wort scheint außerhalb der christl. Literatur bisher nicht nachgewiesen zu sein; Mart. Polyk. 17, 1; I Clem 5 5.

3. Die Abruptheit des Sätzchens sucht G zu mildern, indem er *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* vorschiebt. *οὕτως* mit *ἵνα* zu verbinden: so — daß, ist zwar ganz inkorrekt (als ob *ὥστε* dastünde), läßt sich aber kaum vermeiden; denn das *οὕτως* zurück zu beziehen: so wie jener Eine sollt ihr laufen, damit . . wird keinem Leser naheliegen. Eher wäre schon möglich, *οὕτ.* wie Röm 1 15; 6 11 zu fassen: dementsprechend, wie ich gesagt habe, also etwa = *οὖν*. *καταλαμβάνειν* hier wie Röm 9 30; Phl 3 12 f., wo *διώκειν* das Korrelat ist.

4. *ἀγών*, eigentl. d. Versammlung, ist der umfassende Ausdruck für jeden öffentlichen Wettkampf; es gibt *γυμνικοὶ* und *μουσικοὶ ἀγῶνες*. *ἀγωνίζεσθαι στάδιον* Hdt. 5, 22. Hbr 12 2 *τρέχωμεν τ. προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*. P. braucht *ἀγών, ἀγωνίζεσθαι* gerne: Kol 1 29; 2 1; 4 12 allerdings mehr metaphorisch; ausgeführt ist das Bild II Tim 4 7 vgl. I Tim 6 12.

5. *ἐγκράτεια* und *ἐγκρατεύεσθαι*, in nachapostol. Zeit geradezu eine Hauptforderung christl. Ethik (Apg 24 25; II Pt 1 6; Tit 1 8), kommen bei P. nur 7 9 und Gal 5 23 in speziellem Sinne vor. Hier ist es techn. Ausdruck für die Trainierung der Wettkämpfer, die 10 Monate dauerte.

6. *οὖν* om K 6 119 philox arm Clem (sah go) vgl. Musonius, Hense p. 30: *κ. ταῦτα πάντα δρῶσιν* (d. Gaukler) *μικροῦ χάριν μισθοῦ· ἡμεῖς δ' οὐκ ἀνεξόμεθα ταλαιπωρεῖν ὑπὲρ εὐδαιμονίας ὅλης;*

7. Bei den isthmischen Spielen war es ein Fichtenkranz (*πίτυς*) Luc. Anacharsis 9: *Ὀλυμπίασι μὲν στέφανος ἐκ κοτίνου, Ἰσθμοῖ δὲ ἐκ πίτυος, ἐν Νεμέᾳ σελίνων πεπλεγμένος, Πυθοῖ δὲ μῆλα τῶν ἱερῶν τ. θεοῦ, παρ' ἡμῖν δὲ τοῖς Παναθηναίοις τὸ ἔλαιον τὸ ἐκ τ. μορίας.* Der Skythe Anacharsis lacht über die *σπουδὴ τῶν τηλικούτων, ὥστε*

wir das tun, denen ein unvergänglicher Kranz[1] winkt. Es läuft also auch hier auf eine Ermahnung zur *ἐγκράτεια* heraus, wie in V. 24 *τρέχετε*. Das Beispiel des P. ist nur ein Spezialfall; der ganze Abschnitt ist nicht um seinetwillen geschrieben, sondern um jener Ermahnung willen, und insofern würde das Stück am besten seine Stellung hinter 6_{20} oder 10_{23} haben. **V. 26** macht P. von dem allgemeinen Pflichtgrundsatz die Anwendung auf sich (*τοίνυν* nur hier bei P. Lk 20_{25}; Hbr 13_{13}: »nun also« Hartung II, 349 f.). *τρέχω* ist eine bei P. häufige Metapher für seine Wirksamkeit (Gal 2_{2}; Phl 2_{16}; II Th 3_{1}) oder für Anstrengung (Röm 9_{16}) oder Lebensführung (Gal 5_{7}) auf geistigem Gebiet. Hier aber hält P. das Bild als Bild fest: »ich renne so wie einer, der nicht ins Blaue« hinein, ohne das Ziel fest im Auge zu haben, also etwa mit Umwegen oder im Zickzack, jedenfalls also planlos und daher sicher erfolglos rennt[2]. Es kommt weniger auf das Negative als aufs Positive an: wie einer, der sein Ziel fest im Auge hat, d. h. mit gesammelter, gesparter Kraft und klarer Überlegung. Hier ist der Gesichtspunkt der Entsagung um des Preises willen zurückgetreten; das tert. comp. ist die bewußte Energie, mit der P. alles aufbietet, um so sicher wie möglich ans Ziel zu gelangen. Sofort drängt sich ein neues Bild vor: »so führe ich den Faustkampf, wie einer, der nicht Lufthiebe austeilt«[3] — sondern mit zielsicherer Energie den Gegner zu treffen weiß — so sollte man erwarten, daß fortgefahren würde, aber mit plötzlicher Wendung des Bildes erscheint der eigne Leib als der Gegner, mit dem P. ringt: wie der Faustkämpfer dem Gegner Schläge ins Angesicht (*ὑπώπιον*, vgl. Lk 18_{5}) versetzt, so »bläut« P. den eignen »Leib« durch Kasteiung, durch den Zwang zu harter Arbeit, zum Ertragen von Entbehrung und Mühsal, von Schmerz und Todesnot (vgl. 4_{11}f.; II Kor 4_{8}ff.; Röm 8_{13} *πράξεις τ. σώματος θανατοῦν*). Das folgende *καὶ δουλαγωγῶ* (Epikt. III 24, 76) geht über das Bild hinaus, denn der Besiegte im Wettkampf wurde nicht Sklave des Siegers; hier denkt P. wieder ganz an sich: durch solche Kasteiung bringt er den Leib seines Fleisches (Kol 2_{11}) ganz in

---

μήλων ἕνεκα κ. σελίνων τοσαῦτα προπονεῖν κ. κινδυνεύειν vgl. auch Plut. quaest. conv. 5, 3, 2 (mor. p. 676 CD), wonach *Κορίνθιοι τοὺς νικῶντας σελίνοις ἀναστέφουσιν*.

1. Das Bild vom Kranze des Lebens, das Jak 1_{12}; Off 2_{10}; II Tim 4_{8} vorkommt, ist häufig in der jüd. hellenist. Literatur (vgl. Spitta zu Jak 1_{12}): IV Mak 17_{11-16}; Sap 5_{15}f.; Philo leg. alleg. II, § 108 s. S. 247 Anm. 1 und leg. alleg. III, § 74 *ἆρά γε οὐχ ὅταν τελειωθῇς κ. βραβείων κ. στεφάνων ἀξιωθῇς*; Antisthenes bei Stob. Ecl. II, 207 W.; Sen. de prov. 2, 3 ff.; Epikt. III 15, 2.

2. *ἀδήλως τρέχειν* wird wohl ein term. techn. sein. „Wie Diog. Laërt. 9, 51 eine Schlacht, deren Ausgang unsicher ist, *μάχη ἔχουσα πολλὴν ἀδηλότητα* heißt, und Plato von einem auf ein undeutliches oder unbestimmtes Ziel verwendeten Eifer redet Gorg 511 E, so heißt ein Laufen, das nicht energisch *κατὰ σκοπόν* (Phl 3_{14}) geschieht, ein undeutliches, zweifelhaftes, weil sein Ziel und Zweck nicht erkannt werden kann" (Bchm.). Zu *ἄδηλος* vgl. 14, 8. Vulg: non in incertum. Chrys: *πρὸς σκοπόν τινα βλέπων, οὐκ εἰκῇ καὶ μάτην*.

3. Ein Faustkämpfer, der, statt seinen Gegner zu treffen, die Luft *δέρει* d. h. haut, ist ungeschickt, fahrig, undisziplinier t; dies entspricht dem *ἀδήλως τρέχειν*. Dagegen die Auff. nach Eusthat. zu Il. 7 p. 530, 26: *ὁ μόνος ὡς ἐν σκιαμαχίᾳ μαχόμενος καὶ ὅ φασιν ἀέρα δαίρων*, daß er überhaupt keinen Gegner vor sich habe, fällt aus dem Zusammenhange.

seine Gewalt, so daß er nicht mehr versagt und widerstrebt[1]. Damit sind wir nun aus der Vorstellung des Kampfes selber wieder in die der Vorbereitung geglitten und damit zum eigentlichen Hauptgedanken zurückgekehrt. Daß an die Vorbereitung gedacht ist, wird bes. klar aus dem Finalsatz »damit ich nicht etwa, nachdem ich andre« als Herold zum Kampf »gerufen habe, selbst versage«. Man nimmt meist an, daß *κηρύξας* an den Herold erinnern soll, der die Gesetze des Kampfes verkündigt und die einzelnen Kämpfer aufruft (hauptsächlich aber doch die Sieger! vgl. Philo agric. § 112); P. habe dies Wort gewählt, weil es zugleich an seine missionarische Verkündigung mit ihren mannigfaltigen Aufforderungen zu sittlicher Leistung, Zucht und Kampf erinnert (vgl. zu 1_{23}). Schwierig bleibt bei dieser Auffassung als Metapher, daß ja der Herold in der Regel nicht selber mitkämpft, wie es doch hier vorausgesetzt ist. Darum ist auch möglich, daß *κηρ.* nur die Missionspredigt meint. *ἀδόκιμος* kann term. techn. sein, zwar nicht für den, der überhaupt nicht zugelassen wird, sondern für den, der im Kampfe nicht nur unterliegt, sondern sich als unfähiger Kämpfer, den man für diese Zwecke nicht brauchen kann, erweist; dies der Sinn von *ἀδόκιμος*: was man nicht *δέχεσθαι* kann[2].

C. II, 3 Zweite Erörterung des Themas vom Götzenopferfleischessen: die Gefahren solches Tuns. 10_{1-22} ($_{23}$).

Während P. in Kap. 8 und 10($_{23}$). $_{24}$ff. sich auf den Standpunkt der Freien stellt und nur einen Verzicht aus liebevoller Rücksicht auf die Schwachen fordert, verlangt er hier, erheblich rigoristischer, den völligen Bruch mit heidnischen Lebensgewohnheiten. Darum paßt der Abschnitt besser in den vorkanonischen Brief als mit Kap. 8 zusammen; s. S. 210ff.

II 3 a) **Das warnende Beispiel der Wüstengeneration 10_{1-13}.** *γάρ* zeigt nur an, daß eine Erläuterung folgt; es ist vergeblich, diese Begründung gerade nur zu dem unmittelbar Vorhergehenden passend finden zu wollen (ℵ[c] KL: *δέ*). Die Formel *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* (Epikt. IV 8, 27: *μὴ ἀγνοεῖτε, ὅτι*), häufig bei P. (12, 1; II 1, 8; I Th 4_{13}; Röm 1_{13}; 11_{25}) zur Einführung wichtiger Mitteilungen und Belehrungen: »ihr müßt nämlich wissen«. Warnende, belehrende, ermunternde Beispiele aus dem AT anzuführen, wird später ein mit Liebe gepflegter Stil, vgl. Hebr. 11 und den ganzen 1. Clemensbrief. Die in Hebr. und I Clem. deutliche Voraussetzung, daß das altt. Israel die Ahnen der Christen sind, liegt auch hier schon vor; das *ἡμῶν* ist durchaus nicht nur auf P. und die Judenchristen zu beziehen: auch die Heidenchristen gehören zum *Ἰσραὴλ τ. θεοῦ* (Gal 6_{10}; Phl 3_{3}).

---

1. Dies will auch schon die LA *ὑποπιάζω* (G KLP Euthal[cod] Chr al) oder – *πιέζω* 37* 46 137 Clem Eus[ps] Chr sagen: »niederdrücken«. Auch dies kann ein Zug aus dem Wettkampf sein, freilich mehr vom Ringer als vom Faustkämpfer, aber ist doch wohl gemeint als eine Deutung des allzu realistischen *ὑπωπιάζω*. Das Eindringen der neuen LA zeigt D[c], der zwar das *α* in *ε*, aber nicht das *ω* in *ο* ändern will. de: lividum (blau, blutunterlaufen) facio, fg vg Amb Ambrst castigo, Hil: subicio.

2. Epikt. I 7, 6: *δραχμὰς δοκίμους καὶ ἀδοκίμους*. Jebamoth f. 63b: Mancher predigt schön und hält schön; dagegen mancher hält schön, predigt aber nicht; du aber predigst schön, hältst aber nicht schön; vgl. Isokr. ep. 6, 14: *αἰσχυνθείην ἄν, εἰ συμβουλεύων ἑτέροις ἐκείνων ἀμελήσας τὸ ἐμαυτῷ συμφέρον ποιοίην.*

II 3 a *α*) V. 1 – 5: Das Folgende ist ein Midrasch; es werden die Ereignisse der Wüstenwanderung als ein Erleben sakramentaler Wirkungen gedeutet: Schon Israel hat Taufe und Abendmahl genossen; hier zum 1. Mal die beiden Sakramente als ein Paar zusammengefaßt. Das Satzgefüge (*α*) V. 1 – 5 erfordert, wirklich und bildlich gesprochen, einen langen Atem bei dem Leser. Sehr eindringlich klingt das fünfmal wiederholte *πάντες*, dem dann die erschütternde Antithese *ἀλλ' οὐκ ἐν τ. πλείοσιν αὐτῶν* folgt. Der lehrhafte Gedanke ist: wie das ganze Volk jene Weihen erhalten, aber nur zum kleineren Teil das damit zugesagte Heil wirklich empfangen hat, so möge auch die Gemeinde nicht trotzen auf die Gnaden der Taufe und des Abendmahls, denn auch ihr kann es geschehen, daß sie schließlich vom Heil ausgeschlossen wird (*γ*: V. 12. 13), wenn sie sich versündigt wie jene (*β*: V. 6 – 11). **V. 1** »Unter der Wolke« waren sie nach Ps 104_{39} *διεπέτασεν νεφέλην εἰς σκέπην αὐτοῖς* (Sap 10_{17}; 19_{7}: *ἡ τ. παρεμβολὴν σκιάζουσα νεφέλη*), während nach Ex 13_{21} die Wolke לִפְנֵיהֶם voranzog. Aber nur wenn die Wolke sie wie ein Schutzdach bedeckte und verhüllte, ergibt sich eine Parallele zum *διελθεῖν διὰ τ. θαλάσσης* (Ex 14_{21}f.); das Gemeinsame ist, daß sie vom Wasser ganz umgeben waren, wie der Täufling; nur so kann, mit einiger Kühnheit, **V. 2** sagen, daß »sie in der Wolke und im Wasser sich auf Mose haben taufen lassen«. Für die LA *ἐβαπτίσαντό* (B KLP min Or) ist A. Merx[1] mit Recht lebhaft eingetreten. Gleichzeitig hat Merx aus talmud. Stellen das jüd. Postulat nachgewiesen, daß auch „die Väter nicht eingetreten sind in den Bund außer durch Beschneidung und Untertauchung und Blutsprengung". Und Maimonides sagt, die Untertauchung habe vor der Gesetzgebung stattgefunden (Merx II 1, 36 f.). Aber es bleibt unklar, worin eigentlich die Untertauchung bestanden hat; die seltsame Heranziehung der Wolke und des Meeres scheint keine Analogie im Talmud zu haben. *εἰς τ. Μωυσῆν* ist gebildet nach *εἰς Χριστόν*, und ist, wie Merx (p. 40) urteilt, ein ganz unjüdischer Ausdruck. Ob *εἰς Χρ.* und *εἰς Μ.* wirklich Abkürzung von *εἰς (ἐπί) ὄνομα(τι)* ist, wie Merx meint, scheint mir sehr zweifelhaft. Der Gedanke ist, daß die Väter so dem Moses sich zu eigen gegeben haben, sese addixerunt, wie die Christen in der Taufe Christo. Zu *ἐν* vgl. *ἐν ὕδατι* Mt 3_{11}. **V. 3. 4** Das Manna (Ex 16_{15})[2] und das Wasser aus dem Felsen (Ex 17_{6}) würde wohl nicht ge-

---

1. V. 4 kanon. Evv. nach ihr. ält. Texte II 1, 38: „טבל heißt sich eintauchen, und jeder Jude sagt vom übertretenden Juden noch heute: Er hat sich getauft, weil der Badende zwar z. Bade geführt wird (הִטְבִּיל), aber d. entscheidenden Akt, das טבל, selbst ausführt, sich tauft. Nun ist aber auch Apg 22_{16} die Anweisung eines Juden an einen Juden, und auch da steht *βάπτισαι* ohne Variante. *ἐβαπτίσθησαν* ist Christianisierung, aus der niemals auf christl. Boden *ἐβαπτίσαντο* geworden wäre, während umgekehrt jüd. *ἐβαπτίσαντο* = טבלו, für Christen unbegreiflich, in d. geläufige *ἐβαπτίσθησαν* umgesetzt wurde".

2. Ps 77_{24}f. heißt es *ἄρτος οὐρανοῦ, ἀγγέλων*. Sap 16_{20} *ἀγγέλων τροφή, ἄρτος ἀπ' οὐρανοῦ*. Zu *πόμα* und *πῶμα* vgl. Lobeck Paral. 425 f. Die Wortstellung schwankt erheblich: das gesperrte *πνευματ. ἔπιν. πόμα* B ℵAC 17 46 137 P Mcion^{epiph} Or Euthal^{cod} ist bei *βρῶμα* nur durch A 17 137 Mcion^{epiph} bezeugt; DG KL stellen beidemal *πν.* hinter das Subst. Ist *πνευματικόν* sicher echt? 37 137 Or Did *ἔπινον. δέ* wird vor AC KLP vor *πέτρα* gerückt.

rade *πνευματικόν βρῶμα* und *πόμα* heißen, wenn nicht die Abendmahls-Speise vorschwebte. Man könnte *πν.* sogar im Sinne johanneischer Ausdrucksweisen mißverstehen von einer nicht wirklichen Speise, etwa vom Worte Gottes (Mt 4_{4}; Dtn 8_{3}; Joh 4_{34}). Aber das ist gewiß nicht gemeint; wenn *πν.* echt ist, besagt es, daß dies keine gewöhnliche, irdische Speise war, sondern, wie die *σώματα πνευματικά* (15_{44}), etwas Übernatürliches, Himmlisches. Daß sie alle dieselbe Speise (und Trank) genossen, darauf kommt es weniger an, als daß alle an dieser Gnade teil hatten: *τὸ αὐτό* fehlt im Archetypus von ℵAC 46. Während die Manna-Erzählung allgemein bekannt ist, muß der Zug vom Trinken erst durch eine besondere midraschische Exegese belegt werden. »Sie tranken nämlich aus dem Felsen«, aus dem Mose das Wasser schlug (Ps 77_{20}). Aber auch dies war kein gewöhnlicher Felsen, da er ja dem Volke auf seinen Wanderungen »folgte«. Diese Auffassung ist rabbinische Überlieferung. Weil nämlich Num 21_{16-18} der Brunnen in der Wüste als identisch bezeichnet wird mit dem, den Mose Num 20_{12} durch Schlagen an den Felsen eröffnet hat, so liest z. B. Targ. Pseudo-Jonathan z. Num 20_{19} aus diesem Tatbestande heraus: „der Brunnen, der ihnen zum Geschenk gegeben war, stieg wieder hinauf mit ihnen auf die hohen Berge und von den hohen Bergen kam er mit ihnen herab in die Täler, er umgab das ganze Lager Israels und tränkte sie, jeden an der Tür seines Zeltes". Es ist aber auch nicht unmöglich, daß P. den Felsen irgendwie mit der Wolken- und Feuersäule identifiziert hätte; denn durch den Zusatz *πνευματικῆς* wird wieder gesagt, daß es sich nicht um einen gewöhnlichen, irdischen Felsen handelte, sondern um etwas Himmlisches, und was dies ist, sagt die Glosse, die natürlich gut von der Hand des P. stammen kann: »der Fels aber war der Messias«. Auch hierzu finden sich parallele Traditionen — auf jüdischem Boden, diesmal bei Philo erhalten.

Leg. alleg. II § 86: *ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα* (Sap 11_{4}) *ἡ σοφία τ. θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν κ. πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τ. ἑαυτοῦ δυνάμεων, ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχάς · ποτισθεῖσαι δὲ καὶ τ. μάννα ἐμπίμπλανται τ. γεννικωτάτου — τὸ δὲ γεννικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.* Ferner q. det. potiori § 115—118. *„μέλι ἐκ πέτρας κ. ἔλαιον ἐκ στερεᾶς πέτρας", πέτραν τ. στερεὰν κ. ἀδιάκοπον ἐμφαίνων σοφίαν θεοῦ . . τ. πέτραν ταύτην ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ μάννα, τ. πρεσβύτατον τ. ὄντων λόγον θεῖον . .* Schließlich noch Vita Mos. I, § 166 von d. Wolkensäule: *τάχα μέντοι κ. τ. ὑπάρχων τις ἦν τ. μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος . .* So wie Philo den Felsen mit der Sophia, aber auch mit dem Manna und wieder mit dem Logos gleichzusetzen fähig ist, so setzt P. an diese Stelle den präexistenten Christus. Irgend welche Schwierigkeiten macht das für sein Denken nicht. Überall wo in der israelit. Geschichte ein Eingreifen Gottes durch seine Engel oder durch die Mittelwesen der Sophia oder des Logos vorkommt, da kann ohne weiteres Christus an die Stelle treten[1]. Sap 10_{17} ist es die Weisheit, die das Volk *ὡδήγησεν ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα. διεβίβασεν αὐτοὺς θάλασσαν ἐρυθράν, κ. διήγαγεν αὐτοὺς δι' ὕδατος πολλοῦ.*

V. 5 »Aber« *ἐκείνους οὐκ ὤνησε τὸ τοσαύτης ἀπολαῦσαι δωρεᾶς*

---

1. Justin Dial. p. 267: *ὅτι γὰρ λίθος κ. πέτρα ἐν παραβολαῖς διὰ τ. προφ. ἐκηρύσσετο . . . διὰ τ. ὄνομα τ. καλῆς πέτρας κ. ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις . . βρυούσης κ. ποτιζούσης τ. βουλομένους τ. τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν.* Bchm. zitiert noch I Clem 22; Bar 5_{6}; Ign. ad Magn. 8.

(Chrys.), »an der Mehrzahl von ihnen hatte Gott kein Wohlgefallen«. Der Wechsel von *πάντες* und *πλείονες* wie 9$_{19}$; der Ausdruck nach Ps 77$_{31}$: *κ. ἀπέκτεινεν ἐν τ. πλείοσιν αὐτῶν*. Die Voranstellung des *οὐκ*, „um den ganzen Satz zu verneinen Apg 7$_{48}$“ (Bchm.), „tragische Litotes“ (Hnr.), ist wohl eher eine Art Hebraismus (wie לֹא כֹל). *οὐκ εὐδοκεῖν ἐν* ist hier wie Hab 2$_{4}$ (Hbr 10$_{38}$) in dem starken Sinne der Verwerfung gebraucht. Als Erkenntnisgrund für Gottes[1] Zorn wird die Tatsache aufgeboten, daß »sie«, nämlich *οἱ πλείονες*, »in der Wüste hingestreckt werden« (Hbr 3$_{17}$: *ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τ. ἐρήμῳ* nach Num 14$_{29}$; *καταστρ.* Jud 7$_{14}$; II Mak 5$_{26}$), so daß nur Josua und Kaleb in das gelobte Land kamen (Num 14$_{30}$). Nach dieser Exposition folgt II 3 a β): die Anwendung V. 6 – 10. **V. 6** erklärt, daß »diese Ereignisse als Vorbilder für uns geschehen sind« (der Plur. *ταῦτα* von *τύποι* attrahiert). Deutlicher noch sagt V. 11, daß die Schicksale jenen »in vorbildlicher Weise zugestoßen« sind; hier hat *τύπος* nicht den besonderen Sinn der weissagenden Vorausdarstellung, sondern den allgemeineren des (in diesem Fall warnenden) Beispiels oder Vorbilds. Es wird hierbei unberücksichtigt gelassen, daß doch die Strafe der Wüstengeneration ihren Zweck in sich hatte; die teleologische Betrachtung hebt nur den Zweck für die Christen heraus: »damit wir nicht nach bösen Dingen lüstern seien, wie jene begehrt haben« – wonach? An die Fleischtöpfe Ägyptens[2] zu denken, ist wegen des *κακῶν* (Röm 1$_{30}$: *ἐφευρετὰς κακῶν*) unveranlaßt; man muß schon an die folgende *εἰδωλολατρεία* und *πορνεία* denken, nur dann ist auch die Parallele mit den Christen treffend, die nach den *εἰδωλόθυτα* schielen und nach der „Freiheit“ des Fleisches. Und nun beginnt wieder wie in V. 1 – 4 eine anaphorische (*μηδέ – καθώς*) Aufzählung der drohenden Gefahren. **V. 7** Voran steht die Warnung, »nicht Götzendiener zu werden“; P. betrachtet also die Teilnahme an den Mahlzeiten als wirklichen Götzendienst – eine erheblich rigorosere Betrachtung als in Kap. 8. Das Beispiel der Wüstengeneration steht Ex 32$_{6}$, das Opfermahl zum goldenen Kalbe, wörtlich nach LXX zitiert. Wie *φαγεῖν κ. πιεῖν* seine Analogie bei den Opfermahlzeiten in K. hatte, so wahrscheinlich auch das *παίζειν*, das natürlich auch allg. »lustig sein« heißen kann, hier aber doch wohl (gegen den Urtext לְצַחֵק) im Sinne von tanzen steht (Ex 32$_{19}$: *χοροί*). Daß im Anschluß an Opfer und Opfermahlzeiten auch getanzt wurde, s. Hermann, gottesd. Altertümer p. 171. Plut. mor. p. 277 F *παιζόντων κ. χορευόντων*. Tertullians Deutung (jejun. 6: lusum impudicum) geht wohl auf rabbin. Überlieferung zurück (Beresch. R. 53, 15), wonach es sich um schamlose Tänze gehandelt hätte; nach Schemoth R. 42 ist das „Spiel“ nichts andres als Götzendienst. Jedenfalls lag der Übergang zur *πορνεία* **V. 8** ohnehin nahe, da nach jüd. Anschauung *εἰδωλολατρ.* und

---

1. *ὁ θεός* fehlt außer bei Mcion^{epiph} auch bei Clem. Strom. VII 104, 3, der *ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν αὐτοῖς εὐδόκησεν* liest.

2. Allerdings findet sich Num 11$_{4}$ nicht nur *ἐπεθύμησεν ἐπιθυμίαν*, sondern auch 11$_{34}$ *λαὸς ἐπιθυμητής*. Vielleicht sieht P. in dieser *ἐπιθυμία*, die ihm ja überhaupt der Grund aller Sünde ist (Röm 7$_{7}$), den Grund auch zu den andern Verirrungen. – Das *καί* hinter *καθώς* wie so oft, unübersetzt, weil nur Verstärkung der Vergleichung.

Unzucht dicht bei einander liegen (Test. Rub. 4); anders gemeint ist Sap 14_{12}. Insbesondere legte die Erzählung, wonach die Moabiterinnen die Israeliten zum Götzendienst und zur Unzucht verführen, diesen Übergang nahe (Num 25_{1}f.); vgl. Philo vit. Mos. I, § 302. Nach Philo § 304 und Num 25_{9} waren es 24 000 Mann, »die an einem Tage fielen«, nämlich *ἐν τῇ πληγῇ*, die infolge dieses Frevels über Israel hereinbrach. Ob ein Gedächtnisfehler des P. vorliegt oder eine andre Überlieferung? Das kommunikative *πορνεύωμεν* wie bei *ἐκπειράζωμεν* wohl nur der Abwechslung wegen; die Gefahr der *πορν.* muß doch aber sehr aktuell gewesen sein für die Korr.[1]. **V. 9** Wie P. sich hier überhaupt von Ps 77 leiten läßt, so namentlich von dem Ausdruck Ps 77_{18} *κ. ἐξεπείρασαν τ. θεὸν ἐν τ. καρδίαις*, der Num 21_{5} fehlt[2]. Worin das *ἐκπειράζειν* (Mt 4_{7}; Lk 10_{25}) bei den Israeliten bestand, ergibt sich aus der Fortsetzung Ps 77_{18} *τ. αἰτῆσαι βρώματα τ. ψυχαῖς αὐτῶν*; sie forderten Gottes Wundermacht heraus: 77_{19} *κ. κατελάλησαν τ. θεοῦ κ. εἶπαν· Μὴ δυνήσεται ὁ θεὸς ἑτοιμάσαι τράπεζαν ἐν ἐρήμῳ*; dem entspricht Num 21_{4}f., worauf die Sendung der Schlangen erfolgte. Ferner liegt es wohl nahe, zu ergänzen: quousque itura sit ejus patientia (Grot.). Es ist also ziemlich identisch mit dem **V. 10** erwähnten „Murren", das verschiedentlich erwähnt wird (hier schwebt wohl Num 16_{41} [17_{6}] vor). Beides, das »Versuchen« und das »Murren« wird bei den Korr. auf dieselbe Sache gehen. Wenn jene Freien in starkgeistiger Bravour unbeschadet am heidn. Kultus teilnehmen zu können meinen, so ist das, sagt P., ein herausforderndes Versuchen des Herrn (Christus), ob er sie wohl deswegen fallen lassen werde. Und wenn sie sich gegen die Gemeindesitte und gegen das Wort des Apostels, die solche Licenz ihnen verbieten wollen, auflehnen, so nennt er das ein »Murren«, wie jenes, dem als Strafe die Ausrottung von 14 700 Mann folgte (Num 16_{49} [17_{14}]), nach LXX infolge einer *θραῦσις*; von einem Würgengel, der Ex 12_{23}; Sap 18_{25} erwähnt wird, ist hier im altt. Text keine Rede. P. führt ihn ein nach mannigfachen altt. Vorbildern (II Sam 24_{16}; Jes 37_{36}; Apg 12_{23}) und jüdischer Denkweise, wonach bei solchen Strafgerichten nicht der überweltliche Gott selber in Aktion treten darf. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, wie Dibelius (Geisterwelt p. 43 f.) vermutet, daß das artikulierte *ὀλοθρ.* auf den Satan geht (vgl. die nahe Verbindung von *σατ.* und *ὄλεθρος* 5_{5})[3].

---

1. DG haben nach LXX *ἐκπορνεύωμεν, ἐξεπόρνευσαν*, D^{c}KL *ἔπεσον*, AC ℵ^{c}D^{c} KLP *ἐν μιᾷ*, 37 73 philox 24 000.

2. 17 Marc^{epiph}: *πειράσωμεν*, A 2 Euthal^{cod} nach LXX *τ. θεόν*, dagegen ℵC DG P: *ἐπείρασαν* gegen LXX = A B D^{c}KL. DG KL it vg peš philox sah cop Mcion^{epiph} Ir^{int} Or$^{(ath)}$ Ambrst, das *κύριον* interpretierend, *Χριστόν*. D^{c}E KL add *καί* hinter *καθώς*, wie D^{gr} peš in V. 7. Das Imperf. *ἀπώλλυντο* B ℵA von C DG KLP scheinbar korrekt in den Aor. verwandelt.

3. Wenn das *γογγύζειν* eine Auflehnung gegen P. einschließt, so wäre doppelt notwendig, an der LA *γογγύζετε* B AC KLP f vg syr sah aeth Ir^{int} Or^{int} Euthal^{cod} Aug Ambrst festzuhalten, gegen das konformierende *-ωμεν* ℵ DG 17 cop arm Or^{cat} Chr. Lies *καθάπερ* BℵP gegen das mit V. 9 stimmende *καθώς*, und zwar ohne *καί*, das KL hinzufügen. — „*ὀλοθρεύω* und d. davon gebildeten Wörter sind alexandrinisch Bleek Hebr. II, 809, die an sich richtigere Schreibart *ὀλεθρ.* ist hier sehr schwach (D) bezeugt" (Hnr.). Blaß § 6, 2. *ὑπό* bei *ἀπολλ.* ist gut attische Konstruktion.

V. 11 ein nochmaliges Ansetzen zur Applikation des warnenden Beispiels (γ V. 11 – 13); das *ταῦτα* parallel mit V. 6; hier wäre, weil der Schwerpunkt doch auf *ἐγράφη δέ* liegt, ein *μέν* (*οὖν*) am Platz. Deutlicher noch als in V. 6 wird mit *ἐκείνοις συνέβαινεν* (Mk 10_{32}) die geschichtliche Realität dieser Ereignisse hervorgehoben und von ihrer schriftlichen Aufzeichnung unterschieden. Aber, wenn auch wirklich geschehen, so sind sie doch *τυπικῶς*[1] geschehen; der Selbstzweck jenes Erlebens und Erleidens tritt ganz zurück[2]. Da es sich um eine Anzahl von Vorgängen handelt, steht das Imperf., die Aufzeichnung dagegen ist als eine Handlung vorgestellt. *νουθεσία* (Eph 6_4; Tit 3_{10}) im Sinne praktischer Vermahnung oder auch Warnung („Jemandem den Kopf zurechtsetzen" Demetr. Phal. typ. ep. I, 7) steht hier, wo Röm 15_4 sagt: *ὅσα προεγράφη εἰς τ. ἡμ. διδασκαλίαν ἐγράφη . . διὰ τ. παρακλήσεως τ. γραφῶν.* Hier sieht man die teleologische Geschichtsbetrachtung des P.: schon bei der Abfassung der Schrift hatte Gott die Christen im Auge, nämlich die Generation, die am Ende des *αἰὼν οὗτος* und am Anfang des *αἰὼν μέλλων* leben würde; das sind »wir, auf die die Enden der Aeonen getroffen sind«. Gewöhnlich faßt man den Plur. *αἰῶνες* nur von dem einen *αἰὼν οὗτος* und erklärt daraus auch den Plur. *τέλη*; aber Pl. braucht in diesem Fall immer den Sing. *αἰών*. Es muß daher an beide Aeonen gedacht sein, und *τέλη* muß, etwa in geometrischem Sinne, die Endpunkte der zwei Linien bezeichnen, im einen Fall das Ende, im andern Fall den Anfang. Und diese Enden treffen[3] gerade auf die jetzt lebende Generation der Christen. Daß beide Aeonen ohne Zwischenzeit sich mit ihren Spitzen berühren, lehrt IV Esr 6_{7-10}. Auf jeden Fall bezeichnet der Rel.-Satz die Generation der Christen als die wichtigste, auf welche die Veranstaltungen Gottes von jeher abzielen. **V. 12** Die Mahnung als Folgerung (*ὥστε* wie 3_{21}; 4_5; 5_8) aus den warnenden Beispielen, an die Freien in Kor. gerichtet, die zu »stehen meinen«; d. h. wohl weniger ihrer Willensfestigkeit (7_{37}) oder Glaubensstärke (16_{13}) etwas zutrauen, sondern der Festigkeit ihrer Gnadenstellung allzu gewiß sind; so ist *ἕστηκας* Röm 11_{20} vermutlich zu deuten (vgl. Röm 5_2; I Kor 15_1), während Röm 11_{22} *πεσόντας* wohl mehr vom Fallen in Sünde oder Unglauben steht, und dies wird an unsrer Stelle sicher mit empfunden, wenn auch das „aus der Gnade" (Gal 5_4), „aus dem Heil ins Verderben" (nach V. 5 – 10) nicht ausgeschlossen werden darf. Die äußerste Wachsamkeit (*βλεπέτω* 3_{10}) in dieser Beziehung (vgl. 16_{13}) ist notwendig – ähnliche Mahnungen Röm 11_{21}ff.; 12_3 – auch wenn bisher die Teilnahme an den Opfermahlen noch keine

---

1. Ich kann auch hier so wenig wie V. 6 den techn. allegor. Sinn von *τύπος* (Lietzm.) finden, der Röm 5_{14} und oft im Barnabasbrief vorliegt; denn dann würde P. annehmen, daß die Strafgerichte sicher bei den Christen eintreten müßten.

2. Zu *ταῦτα* B A 17 sah Mcion Tert Or Cyr wurde gern *πάντα* hinzugefügt, bald hinter *δέ* C KLP de vg syr cop arm Euthal^{cod} Ir^{int} Or^{int} Ambrst, bald vor *ταῦτα* ℵ DG 46 57 70 fg aeth – und *τυπικῶς* nach V. 6 in *τύποι* verwandelt DG L; statt *συνέβαινεν* haben *-νον*: A DG L, statt *πρός εἰς*: ℵ 31 Epiph, statt *κατήντηκεν* den Aor.: AC D^c KL (P *-σαν*). – Über *νουθεσία* statt *νουθέτησις* s. Lobeck ad Phryn. 512.

3. *καταντᾶν* 14_{36}; Phl 3_{11}; Eph 4_{13}, wird oft in der Apg vom Erreichen eines Reiseziels gebraucht.

sittlich bedenkliche oder religiös verhängnisvolle Folgen gehabt hat, darum **V. 13:** Wenn bisher »eine Versuchung sie ergriffen[1]« hat, so war sie »menschlich« d. h. wohl nicht: bloß menschlichen Ursprunges, denn die *πειρασμοί*, um die es sich handelt, gehen doch wohl sämtlich von Dämonen, vom Satan aus (7$_{5}$; II 2$_{11}$; I Th 3$_{5}$). Nach dem Folgenden heißt *ἀνθρ.* menschlicher Kraft entsprechend, *μὴ ὑπὲρ ὃ δύνασθε*; nach Menschenmaß, nicht *ὑπὲρ ἄνθρωπον*[2]. Chrys.: *ἀνθρ. τουτέστι μικρὸς βραχὺς σύμμετρος.* In dem Sätzchen liegt eine starke Warnung; es taucht vor dem erschreckten Leser das Bild einer unwiderstehlichen Versuchung auf. Sofort aber, als hätte er zu viel gesagt, lenkt P. ein. Vielleicht erschien es ihm ein lästerlicher Gedanke, daß Gott den Menschen in übermenschliche Versuchung führe, und so tröstet, beschwichtigt er — freilich damit auch seine Warnung abschwächend: »treu aber ist Gott«, der euch ja zum Heil berufen hat (1$_{9}$); darum »wird er« doch nicht »dulden, daß ihr versucht werdet« nämlich durch den Satan, der euch umlauert (II 2$_{11}$), durch die Dämonen, die im Opferkultus zugegen sind (12$_{2}$), »über das Maß hinaus, das ihr« ertragen »könnt« (3$_{2}$). Daß trotz des Pass. *πειρασθῆναι* und trotz des *ἐάσει* Gott die Versuchung nicht nur zuläßt, sondern auch mit herbeiführt, wie dies altt. und altchristliche (Mt 6$_{13}$ trotz Jak 1$_{13}$) Anschauung ist, zeigt der Fortgang: wie er die »Versuchung« schafft, so »wird er mit ihr auch den Ausgang schaffen«. Unter *ἔκβασις* ist der Ausgang des Versuchungsdramas zu verstehen[3]; es fragt sich nur, ob das Wort in günstigem Sinne zu verstehen ist (= *ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι* II Pt 2$_{9}$) oder im neutralem, den es natürlich zunächst hat. Im letzteren Fall muß man *τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν* explikativ fassen; erst hierdurch wird die *ἔκβασις* näher bestimmt: »so daß ihr sie ertragen könnt«. Wer (gegen Blaß § 71, 3 und Röm 1$_{24}$; 11$_{8}$; Phl 3$_{21}$) auf streng finaler Bedeutung des Infin. besteht, muß das allzu schwach bezeugte *ὑμᾶς* (ℵ^{c}K) in den Text nehmen, das in einem von dem Subjekt von *ἐάσει* beherrschten Zwecksatz nicht fehlen konnte. Und wenn schon *ἔκβασις* das Entrinnen aus der Versuchung wäre, so wäre ja der Zusatz *τ. δύνασθαι ὑπ.* ganz überflüssig (*ὑποφέρειν* im NT nur II Tim 3$_{11}$; I Pt 2$_{19}$)[4].

Eine Frage ist noch, wie das *ποιήσει* zu verstehen ist; man erklärt so, daß Gott durch seine Lenkung einerseits der versucherischen Mächte andrerseits der versuchten Gemüter den Ausgang günstig gestalten wird. Auffällig ist hierbei das *σύν*, daß doch immer die Vorstellung einer Gleichzeitigkeit (11$_{32}$; Kol 2$_{13}$; 3$_{4}$) hervorruft, und das übergreifende *ποιήσει* läßt vermuten, daß es ein Akt des *ποιεῖν* ist, in dem sowohl der *πειρασμός* wie die *ἔκβασις* entsteht. Sollte hier nicht der uns fremdartige Ge-

1. Lk 5$_{26}$; 7$_{16}$ *ἔκστασις (φόβος) ἔλαβεν ἅπαντας*; Sap 11$_{12}$ *λύπη*, oft klass. z. B. *κίνδυνος, δέος, ἔνδεια*; die Latt. non apprehendat; daraus ist vielleicht *οὐ καταλάβῃ* FG zu erklären.

2. Plato leg. 8 p. 839 D; Jos. Ant. XIII, 13, § 381; Polyb. I 67, 6: *οὐκ ἀνθρωπίνῃ κακίᾳ χρῆσθαι ἀλλὰ ἀποθηριοῦσθαι.*

3. Sap 2$_{17}$ der Lebensausgang der Gerechten, der v. d. Sündern mit Spannung erwartet wird; 11$_{15}$: *ἐπὶ τέλει τῶν ἐκβάσεων ἐθαύμασαν*; Clem. Hom. p. 32, 15 ff.: *ὑπὸ τῆς τ. κρείττονος οἰκονομίας συμφερόντως τ. πράγματα τ. ἔκβασιν λαμβάνει*; Epikt. II 7, 9 Grund der *μαντεία*: *ἡ δειλία, τὸ φοβεῖσθαι τ. ἐκβάσεις*; Ench. 32, 2.

4. Statt *ἐάσει* haben DG das vielleicht semitischere *ἀφήσει* (Off 2$_{20}$; 11$_{9}$); B 37: *πειρασθῆναι ὑμᾶς*; FG d fg *ὑπὲρ ὃ οὐ*; FG add *ὑπενεγκεῖν*.

danke vorliegen, daß Gott die Ereignisse in seinem Gedanken und Willen schon fertig vorher schafft (vgl. Eph 2_{10}: *ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν*) ehe sie dann wirklich geschehen? So hätten Satan und die Menschen nur ein Drama abzuspielen, dessen Ausgang schon längst nicht nur feststeht, sondern in einer halbkörperlichen Präexistenz vorhanden ist? Vgl. die „nachfolgenden Werke" Off 14_{13}.

Die Hauptschwierigkeit aber ist, daß P. mit seinem starken Vertrauen ja gerade der Zuversichtlichkeit der Freien Recht zu geben scheint, und es ist kaum noch logisch zu nennen, daß er fortfährt: **V. 14** »deshalb, meine Geliebten, fliehet vor dem Götzendienst«. Die Deutung, daß der beruhigende Zusatz sich nur auf solche Versuchungen beziehe, die Gott herbeiführt, im Gegensatz zu selbstaufgesuchten *πειρασμοί*, würde etwa den Text erfordern: *ὁ δὲ θεὸς (θεὸς δὲ) πιστός*. Daß aber P. bei dem *πειρασμός* V. 13b an die Leiden und Verfolgungen gedacht hätte, die sie sich durch Enthaltung von den Opfermahlen zuziehen könnten (Hofm. Lietzm.), ist undenkbar: kein Leser könnte merken, daß *πειρ.* in anderem Sinne gebraucht ist, als unmittelbar vorher. Es bleibt nur übrig, daß V. 13b aus einer andren Stimmung geflossen ist, als der Ansatz, der in V. 13a gemacht wird; und V. 14 kann erst nach einer Pause, jedenfalls mehr im Blick auf V. 12 als auf V. 13b geschrieben sein (Holst.). Es liegt ein ähnlicher Gedankensprung oder Stimmungswechsel vor, wie in V. 29f. Beide Stücke zeigen eigentlich mehr den Standpunkt eines rücksichtslosen Verteidigers der Freiheit als den des P., der doch die Beteiligung an Opfermahlen als eine wirkliche Gefahr ansieht, und in 10_{24-28} weitgehende Rücksichtnahme verlangt. Sollte eine Glossierung etwa im Sinne marcionitischer Freiheit vorliegen?

II 3 b) Opfermahl und Herrenmahl V. (14) 15–22 (23). **V. 14** kann eben so gut als Abschluß des Vorigen (8_{13} *διόπερ* bei der letzten Folgerung), wie als Übergang zum Folgenden gefaßt werden. Die Mahnung, vor der *εἰδωλολατρεία* zu fliehen, steht parallel derselben Mahnung betr. der *πορνεία* 6_{18}; nur wird hier durch das *ἀπό* vielleicht noch mehr jede, auch passive, Anteilnahme verboten; gewiß sollen sie nicht *εἰδωλολάτραι* werden (V. 7), aber sie sollen auch die Nähe dieser Dinge fliehen. Diese kategorische Forderung unterstützt P. durch eine Erwägung, für die er **V. 15** bei den Lesern »als bei Verständigen« Verständnis voraussetzt. Nach 5_{5}; II 11_{19}; Röm 11_{25}; 12_{16} hat das *φρονίμοις* (D add *ὑμῖν*) vielleicht einen leisen ironischen Ton. Sie sollen selber »beurteilen« (vgl. 11_{13} *ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε* 14_{20}), was er sagt[1]. Hauptgedanke: das Herrenmahl ist eine *κοινωνία* mit Leib und Blut Christi, im Opfermahl sind die Teilnehmer *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων*; beides neben einander ist unmöglich; wer Wert darauf legt, *Χριστοῦ* zu sein, muß den Tisch der Dämonen meiden.

Die Doppelfrage **V. 16** bringt keine neue Belehrung, sondern setzt diese Kultgedanken als der Gemeinde geläufig (*οὐχί*) voraus. »Kelch des Segens« כּוֹס הַבְּרָכָה heißt der 3. Becher des Passahmahls, der nach Beendigung der

1. *λέγω* weist doch wohl nicht zurück (wie D^{gr} will: *κρίνατε οὖν*), denn um V. 14 zu verstehen, brauchte man nicht *φρόνιμος* zu sein, sondern vorwärts: »sage ich folgendes«. *λέγω* und *φημί* scheint mir hier umgekehrt gebraucht zu sein wie Röm 3_{8}.

Mahlzeit mit einem „Segen" oder Dankgebet genossen wurde[1]. Aber nach Ber. Rabb. VIII zu Gen 1_{28} und Kohel. R. VIII, 12 scheint auch bei einem gewöhnlichen Mahle ein „Becher des Segens" mit einem Dankgebet für die Mahlzeit vorgekommen zu sein. Und ebenso könnte der Becher, der am Eingang jedes Sabbatmahles mit Gebet umhergereicht wurde (Berach. 6, 5. 6 und dazu Drews, Art. Eucharistie RE.[3] V, 563) so genannt werden, wenn auch der Ausdruck nicht gerade bezeugt ist. Die בְּרָכָה ist, dem schwebenden Gebrauch des hebr. בֵּרֵךְ entsprechend, ein Dankgebet, das über oder zu dem Becher (hebr. עַל, Did. 9, 2: *περὶ τ. ποτηρίου*) gesprochen wird (dafür ist passender *εὐχαριστία*, so hier FG 73) oder ein »Segen«, mit dem der Becher »gesegnet« wird (vgl. I Sam 9_{13}: *εὐλογεῖ τ. θυσίαν*; Mk 8_{7} *ἰχθύδια . . εὐλογήσας αὐτά*). Beim Brote wird von der *εὐλογία* oder *εὐχαριστία* (11_{24}) nichts erwähnt, obwohl sicher auch zu ihm ein Gebet gesprochen wurde. Hier ist die charakteristische Handlung das »Brechen«, das auch bei der Pascha- (Merx 417 f.) und Sabbatfeier (Drews 563) seine Stelle hat. Dies der Kern, wahrscheinlich die Keimzelle der ganzen Handlung, die noch lange a parte potiori den Namen *κλάσις ἄρτου* führt[2]. Dem *τὸν ἄρτον* entsprechend muß man auch *τὸ ποτήριον* als Akkus. verstehen (attractio inversa Blaß § 50, 3; Mt 21_{42}: *λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν*). Der Rel.-Satz enthält aber nicht bloß eine beiläufige Bestimmung sondern veranschaulicht lebhaft den Moment der Kelchsegnung und Brotbrechung, und nur von den Elementen in diesem feierlichen Moment gilt die Aussage. Es ist so viel wie: wenn wir den Kelch segnen, treten wir in die *κοινωνία* ein[3]. Was ist gemeint?

Gewöhnlich deutet man die *κοινωνία* auf die mystische übersinnliche Gemeinschaft, in die man mit den Dämonen und mit Christus tritt. Nach Porphyr. de abstin. 2, 43 Eus. Praep. IV, 18 ist es die von einem *ἀνὴρ σώφρων* ängstlich zu meidende Folge von Tieropfern, daß man die bösen Dämonen *ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτόν*; nach Eus. IV 23, 3 ist das Schmausen beim Opfermahl die beste Gelegenheit für die Dämonen, daß sie *προσίασιν καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι . . μάλιστα δὲ αἵματι χαίρουσι κ. τ. ἀκαθαρσίαις κ. ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις*. Und nach Clem. Hom. IX, 9 bekommen die Dämonen durch ihnen gespendete Nahrung Gewalt und werden „von euren Händen in eure Leiber eingeführt. Sie verbergen sich dort lange und verbinden sich auch mit der Seele". Es ist klar, daß P. ähnliche Folgen für die Christen infolge der Teilnahme an den Opfermahlen befürchtet, die bei den *Χριστοῦ* und *ἐν Χριστῷ ὄντες* unerträglich sein würden. Es fragt sich aber, ob diese geistleibliche Vereinigung mit den Dämonen bezw. Christus durch das Wort *κοινωνία* bezeichnet ist. Die gewöhnliche Deutung kommt darauf heraus, daß P. eigentlich meine eine *κοινωνία* mit dem erhöhten *κύριος*, und daß er dies nur, sozusagen rhetorisch, in einen Parallelismus membrorum (vgl. 4_{25}) mit Rücksicht auf die Doppelhandlung zerlege. Aber es ist doch ein hartes Bedenken, daß hier an Stelle des erhöhten, pneumatischen Herrn, der von Fleisch und Blut für immer geschieden ist, das Blut und der — im Augenblick

---

1. Über den Gang der jüd. Paschafeier vgl. den Mischna-Traktat Pesach Kap. 10 und A. Merx, Vier Evv. II, 2 S. 416 ff. zu Lk 22_{15-28}.

2. Die beste Erörterung der an das urchr. Abendmahl sich knüpfenden Fragen bei Heitmüller, Art. Abendmahl in Schieles „Rel. u. Gesch." I, 20—51; seine Ausführungen berühren sich stark mit meinen in SchrNT zu Lk 22_{15-28}.

3. Ich bevorzuge die freiere Stellung *κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος*, schon wegen der Abweichung vom zweiten Gliede, wo *ἐστίν* am Schlusse stark bezeugt ist (B ℵC DG KLP). Statt des 2. *Χριστοῦ* wird wohl mit DG vg go Ambrst *κυρίου* zu lesen sein.

des Sterbens — vergegenwärtigte Leib Christi trete. Und ist es nicht eigentlich ein Superfluum, daß die längst ἐν Χριστῷ lebende Gemeinde durch Brot und Wein erst in die Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn treten soll? Hier liegen Schwierigkeiten, die aber wohl durch ein Mißverständnis von κοινωνία entstanden sind.

Daß κοινωνία gerade die mystische Verbindung mit unsinnlichen, überirdischen Wesen bedeute, ist durch den Sprachgebrauch nicht geboten; 1 9 ist die κοιν. τ. υἱοῦ αὐτοῦ doch wohl mehr das dereinstige bei Christus sein (σὺν αὐτῷ εἶναι I Th 4 17; Phl 1 23), als die gegenwärtige mystische Verbindung (s. z. St.). Im übrigen überwiegt der Begriff des „Zusammenseins" oder „Zusammenwirkens" Apg 2 42; Gal 2 9; Röm 15 26; Phl 1 5. Vor allem fragt sich, wie die Genitive αἵματος σώματος zu deuten sind, ob wie die Genitive nach Verbb. des Erlangens und Genießens (also in II 1 7 κοινωνοὶ τ. παθημάτων) oder wie κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων (Hbr 10 23); κοινωνὸς ἐμός (II 8 23)? Für die letztere Deutung spricht κοινωνοὺς τ. δαιμονίων V. 20; dies bedeutet sicher nichts weiter als „Tischgenossen" (vgl. die Anm. 1 auf S. 260); die κοινωνία τ. δ. besteht einfach darin, daß man »den Kelch der Dämonen trinkt« und »an ihrem Tische teil hat« — diese allzu große Nähe ist gefährlich! Hiernach braucht auch V. 16 nur zu bedeuten: wenn wir den Kelch mit einem Dankgebet wie Did. 9, 2 segnen und wenn wir das Brot brechen zur Erinnerung an Jesus und seinen Tod, dann haben wir nicht mehr gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Wein vor uns, sondern befinden uns in der Gemeinschaft von Blut und Leib Christi (vgl. 11 29 μὴ διακρίνων τὸ σῶμα). Gewiß könnte P. auch sagen: dann sind wir κοινωνοὶ τοῦ Χριστοῦ, und das hieße „Tischgenossen des Herren". Wir sitzen am »Tische des Herrn«, zu dem er uns ladet und an dem er gegenwärtig ist, wir trinken »den Kelch des Herrn«, der ihm gehört, ihm geweiht, aber auch von ihm gespendet ist — beides wird ununterschieden gefühlt. Aber es ist nun doch ein großer Unterschied gegenüber den Opfermahlen. Denn nicht ein Opfertier und Opferwein wird genossen ihm zu Ehren, der unsichtbar gegenwärtig wäre, sondern sein Leib und Blut ist sichtbar da. Obwohl also in κοινωνία vor allem die fühlbare Nähe dieser Heiligtümer betont ist, so klingt doch vielleicht noch etwas andres mit. Was wir scharf unterscheiden, die Gemeinschaft mit Jemand und die Gemeinschaft an etwas, das liegt — vermöge der Elastizität des griech. Genitivs — hier beides zusammen, und je nach Bedürfnis kann die eine oder andre Seite hervortreten. Gewiß haben wir recht getan, κοινωνία τ. αἵματος nach κοινωνοὺς τ. δαιμονίων zu erklären; es ist aber sprachlich auch möglich (in Analogie von κοινωνία τ. πνεύματος Phl 2 1[1]; κοιν. τ. πίστεως Phm 6), die Genitt. wie nach den Verben des Genießens nnd Erlangens zu verstehen[2]: wir treten damit in den Genuß von Leib und Blut ein. Wenn man aber die Genitt. so versteht, so tritt an κοινωνία noch ein andres Moment hervor, nämlich, daß „wir zusammen" an Leib und Blut teil haben; dies darf nicht übersehen werden, wenn es auch Holst. zu stark betont. Jedenfalls ist klar, daß V. 17 diese Nuance von κοινωνία aufnimmt, indem er sowohl sagt, daß wir ein Leib werden, als daß wir μετέχομεν. Ob aber P., als er V. 16 schrieb, auf diese Nuance lossteuerte, ist mir sehr zweifelhaft.

Überhaupt ist **V. 17** sehr schwierig. Dem Hauptgedankenzug, daß die κοινωνία der Dämonen und die κοινωνία (τ. αἱμ., σώμ.) Χριστοῦ sich ausschließen, dient er nicht; es ist eine Digression, wenn die Verbindung der Mahlgenossen zu einem σῶμα durch den Genuß des einen Brotes betont

---

1. Sehr schwierig und kaum scharf zu fassen ist II 13 13. Freilich wird κοινων. auch mit dem Dativ der Sache verbunden Röm 15 27; I Pt 4 13 oder gar mit ἐν; Gal 6 6; vgl. auch Phl 4 15 εἰς λόγον.

2. Es bleibt dabei doch ein Unterschied zwischen κοινωνεῖν und μετέχειν, wie Holst. mit Recht gegen Hnr. behauptet; „die Beziehung des Einzelnen auf seine übrigen Mitanteilnehmer, welche in κοιν. ausgedrückt ist, fehlt dem μετέχειν". Natürlich können die Ausdrücke auch promiscue gebraucht werden wie Xen. Hellen. VI 5, 1 f. 11. 22, aber die Nuance bleibt. Freilich darf man sie nicht so übertreiben, wie Holst. tut.

wird. Sie wirkt doppelt unorganisch, weil nichts von dem einen Kelch gesagt wird, den daher DG vg$^{\text{codd sixt}}$ go Ambrst (κ. τ. ἑνὸς ποτηρίου) nachtragen. Auch sprachlich ist V. 17 unklar; wenn man ὅτι als Einleitung zum ganzen Satz nach ἐσμέν hinüberbindet – wie es zunächst natürlich scheint –, so fehlt hinter ἄρτος ein ἐστίν allzusehr. Faßt man ὅτι εἷς ἄρτος als ellipt. Vordersatz zu ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, so tritt bei dem Asyndeton zu V. 16 der Gedankensprung doppelt störend hervor; auch erscheint εἷς ἄρτος überflüssig, weil dieser Gedanke ja die Hauptsache an dem folgenden Begründungssatz ist. Es liegt daher zunächst nahe, εἷς ἄρτος zu streichen: ὅτι ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. So wäre V. 17a eine verständige Begründung zu V. 16b: οὐχὶ κοινωνία τ. σώματος τ. Χρ. ἐστιν. Die Wahrheit jenes Satzes erhellt aus diesem, der gewissermaßen seine Kehrseite ist. Hier liegt nicht nur ein allgemeiner Satz antiker Denkweise vor, daß Mahlgenossen durch dieselbe Speise zu innigster Gemeinschaft verbunden werden, sondern die besondere Idee des P., daß die Christen Glieder unter einander und mit Christus einen Leib[1] bilden (12$_{13}$). Wie aber dort das ἓν σῶμα durch die Taufe entsteht, so könnte man den Gedanken hier so verstehen, daß das σῶμα eine Wirkung des μετέχειν ἐκ τ. ἑνὸς ἄρτου[2] wäre. Diese Auffassung ist aber nicht unbedingt nötig (obwohl möglich); man kann auch mit γάρ eine Art Erkenntnisgrund angegeben finden: Das Brotbrechen bewirkt eine Gemeinschaft am Leibe des Herrn; denn wir Vielen, die wir an dem Mahle teilnehmen, bilden ja (mit ihm zusammen) einen Leib, und dies tritt dadurch in die Erscheinung, daß wir alle von dem einen Brote genießen[3]. Ganz präzis ist der Gedanke nicht wiederzugeben, was ja auch bei solchem mystisch-sakramentalen Stoff nicht verwunderlich ist. Klar ist aber, daß hier eine uralte, vielleicht die älteste Auffassung des Abendmahls durchschimmert, wie sie nach meiner Auffassung (SchrNT zu Lk 22$_{1}$; vgl. auch Heitmüller a. a. O. 34 f.) in dem kürzeren Lk-Texte enthalten ist. Hiernach ist die eigentliche und einzige sakramentale Handlung das Brechen, Austeilen und Essen des Brotes nur mit den Worten: dies (ist) mein Leib – ohne jede Anspielung auf eine sühnende Bedeutung seines Todes; und das Essen dieses „Leibes“ bedeutet eine durch den Tod unzerstörbare Gemeinschaft zwischen ihm und seinen Jüngern und diesen untereinander. So steht die mystische Deutung des Vorganges in V. 17 mit ältester Tradition (vgl. Did. 9, 2. 3) in Fühlung; ob wir nicht dennoch diesen Vers als einen anders orientierten Zusatz aus dem damit straffer werdenden Zusammenhang ausschalten sollen?

V. 18 bringt ein weiteres Argument, das ihm noch von 9$_{13}$ nahe liegt

---

1. Es scheint mir pedantisch zu sein, auf das ἐκ so viel Gewicht zu legen, daß man sagt „wir haben Anteil sc. am Leibe Christi von dem einen Brote her“. Das ἐκ wird wie das hebr. מִן hier lediglich partitive Bedeutung haben. Blaß § 36, 1, ohne daß man „nach bekanntem Gebrauch τί oder τινός“ hinzuzudenken hätte (Hnr.).

2. Zum Ausdruck vgl. außer den zu 12$_{13}$ angef. Parallelen: Jos. b. j. § 279 οἱ δὲ τοῦ μίσους κ. τ. ἰδίων διαφόρων λαβόντες ἀμνηστίαν ἓν σῶμα γίνονται.

3. Es ist also für die Symbolik wesentlich, daß nur ein Brot gebrochen; vgl. auch Did. 9, 4.

und sich, äußerlich betrachtet, mehr auf der Höhenlage von V. 16 und 20 f. hält: das Beispiel »Israels nach dem Fleische«, wie es in formelhafter Ausdrucksweise (daher fehlt d. Artikel vor *κατά*) heißt. Wie weit hat sich P. innerlich von seinem Volke entfernt, und wie selbstverständlich ist ihm der Gedanke, daß die chr. Gemeinde das wahre *Ἰσραὴλ τ. θεοῦ* ist (Gal 6 16: der Ausdr. *Ἰ. κ. πνεῦμα* findet sich nicht, andere Ausdrücke Röm 2 29; Gal 4 28 f.; Phl 3 3: *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες . . κ. οὐκ ἐν σαρκὶ καυχώμενοι*) – daß ihm das empirisch-historische Volk als Nation ganz und gar jenem völlig hinter ihm liegenden Bereiche der *σάρξ* angehört (vgl. II 5 16). Aus dem Leben dieses Volkes sollen die Leser einen Zug ins Auge fassen (*βλέπετε* wie 1 26; Phl 3 2); auch die heidenchristl. Leser kennen dies und vermögen es zu beurteilen: »die, welche die Opfer essen«, das sind natürlich zunächst die Priester und Leviten (Dtn 18 1 – 4), aber auch das Volk (Dtn 12 11. 12). Was bedeutet nun: »sie sind Genossen des Altars«? Hier ist klar, daß die *κοινωνία* nicht im Essen der Opfer bestehen kann (also wie in V. 16, nicht wie *μετέχειν* in V. 17), denn dies ist die Voraussetzung für die *κοινωνία*. Andrerseits kann es auch nicht eine mystische Verbindung mit Gott bezeichnen, denn dann könnte nicht die Sache (Altar) für die Person (Gott) eintreten. Gemeint sein kann auch hier nur: sie treten mit dem Altar in so nahe Berührung und Gemeinschaft, daß dessen Heiligkeit gewissermaßen auf sie übergeht; man setzt unwillkürlich den Gedanken fort: wäre es wohl denkbar, daß sie vom Altare Gottes fort zu einem heidnischen Opfermahl gingen? Aber diese Anwendung fehlt, und es ist fraglich, ob P. sie beabsichtigt hat. Er wollte wohl weiter nichts als auch durch dies Beispiel zeigen, daß die Teilnahme an einem Opfermahl nichts religiös Indifferentes ist (wie die Gnostiker in K. meinen) sondern immer ganz bestimmte religiöse Folgen hat[1]. Immerhin macht V. 18 einen etwas abrupten Eindruck.

V. 19 P. nimmt den Einwand vorweg: ja im Herrenmahl und in Israel, da ist auch eine wirkliche, lebendige Gottheit, aber bei den Opfermahlen? Die von den Gegnern gezogene Folgerung spiegelt sich in dem *οὖν* der Frage[2]: »was sage ich damit«? Und nun nimmt er mit *ὅτι* den Gegnern die Worte aus dem Munde: sage ich etwa, »daß „Götzenopfer" etwas (wirkliches) ist?« vgl. Gal 6 3 *δοκεῖ εἶναί τι μηδὲν ὤν*. Es würde etwas Wirkliches, nicht nur Schall und Rauch sein, wenn es einem wirklichen *εἴδωλον* wie P. sagt, einem *θεός* wie die Heiden sagen, dargebracht würde; darum erhebt sich die zweite Folgerung: behaupte ich etwa, »daß ein Götze Realität hat«. Bei dem zweiten Satze stutzt man, ob man wirklich *εἶναι* mit *τι* verbinden soll; denn in 8 4 f.

---

1. Lietzmann gibt interessante Philo-Parallelen: de spec. leg. I, § 221: Gott, *ᾧ τέθυται, εὐεργέτης καὶ φιλόδωρος ὢν κοινωνὸν ἀπέφηνε τ. βωμοῦ κ. ὁμοτράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τ. θυσίαν ἐπιτελούντων*. Hier heißt *κοιν. τ. β.*: sie dürfen mitessen, ebenso spec. leg. I, § 131, wo die Priester *κοινωνοὶ τῶν κατ' εὐχαριστίαν ἀπονεμομένων γίνονται θεῷ*, sie teilen mit Gott. „Genossen des Altars scheint eine im hell. Judentum gebräuchliche Formel gewesen zu sein: das Formelhafte erklärt auch die aus dem paulin. Zusammenhang nicht zu erklärende Wahl des Wortes *θυσιαστήριον* statt „Gott", wie es d. Parallelismus erfordern würde" (Lietzm.).

2. Vgl. Krüger zu Anab. I 4, 14.

handelt es sich um die Frage, ob ein *εἴδωλον* existiert, und in V. 20a leugnet P. im Grunde die Existenz von *εἴδωλα — θεοί* als solchen. Es fragt sich daher doch, ob man nicht im 2. Gliede oder in beiden *τι ἔστιν* akzentuieren soll. Auch die Wortstellung (im Unterschied von Gal 6 3) spräche dafür (das erste Mal haben *ἔστιν τι* DG m vg, das 2. Mal nur G de fg m vg).

Es ist nun freilich sehr unsicher, ob die Worte *ἢ ὅτι* (DG m Aug Ambrst *οὐχ ὅτι*) *εἰδωλόν τί ἐστιν* überhaupt echt sind. Sie fehlen in ℵAC Epiph. — NB ein schlagender Beweis dafür, daß ℵAC einem Archetypus entstammen, der sich auch sonst mit einer Vorlage des Epiph. verwandt erweist. Dagegen lassen 17 71 und Gegner des Aug^advers. leg. 1^ Tert? das erste Glied weg. Und KL stellen die Glieder um. FG lesen beide Male *εἰδωλόθυτον*. Wie viel feiner würde sich V. 20 (*θύουσιν*) an V. 19a (*εἰδωλόθυτον*) anschließen! Zugleich wäre mit der Ausscheidung V. 18b eine andre Schwierigkeit erledigt. Wenn Kap. 8 und 10 zu einem Briefe gehörten, wäre die Frage V. 19b nach den bündigen Erklärungen von 8 4f. ja völlig unveranlaßt. Nach so prinzipiellen Ausführungen konnte P. garnicht noch einmal so vorübergehend diese Frage aufwerfen und abtun. Sind die Worte echt, so sind sie ein schlagender Beweis für unsre Zuweisung unsres Abschnitts an einen früheren Brief als Kap. 8. Sind sie aber unecht, so ist unsre Hypothese nicht minder zwingend. Denn wenn die Frage nur lautet: Gibt es denn überhaupt den Begriff eines Götzenopfers, entspricht dem denn überhaupt ein realer Vorgang?, so sehen wir, wie hier die Frage noch in ihren Anfängen ist, und wie die flüchtige Antwort des P. in V. 20 den Gegnern Anlaß geben konnte, ihn des zurückgebliebenen Aberglaubens zu verdächtigen.

V. 20a *ἀλλά* setzt ein unausgesprochenes, aber entschiedenes **Nein!** voraus (vgl. Mt 11 8f.). *Ὅτι*, das in DG m vg fehlt, ist recht überflüssig; die Antwort des P. würde viel wuchtiger wirken, wenn hier nicht mehr davon die Rede wäre, was P. mit dem Vorigen „sagt", sondern wenn er hier nun positiver seine Meinung abgäbe. Er entscheidet, indem er sich eine Schriftstelle einfach zu eigen macht. Mit dieser Autorität ist jener Einwand zu Boden geschlagen: »was sie opfern, das opfern sie (ja nach der Schrift) Dämonen und nicht einem Gotte«[1].

So müssen wir übersetzen, obwohl Dtn 32 17 *ἔθυσαν δαιμονίοις κ. οὐ θεῷ, θεοῖς οἷς οὐκ ᾔδεισαν* das *θεῷ* auf den Gott Israels bezieht; die Fortsetzung *θεοῖς = δαιμονίοις* macht die Stelle für P. eigentlich unverwertbar. Ps 106 37 *κ. ἔθυσαν . . τοῖς δαιμονίοις* fehlt der Gegensatz *καὶ οὐ θεῷ*. Hier hat aber schon der Grundtext לַשֵּׁדִים die Anschaunng, die P. teilt (12 2; Gal 4 8ff.), die Ps 95 5 *πάντες οἱ θεοὶ τ. ἐθνῶν δαιμόνια* (אֱלִילִים) prinzipiell ausspricht und die dem ganzen Judentum (Hen 19 1; 99 7; Jub 1 11; Bousset, Rel. d. Jud.[2] 351) und alten Christentum (Justin, Apol. passim., Orig. c. Cels. III, 29 von den Heiden: *οἱ μὲν ἐπὶ γῆς δαίμονες, παρὰ τοῖς μὴ παιδευθεῖσι περὶ δαιμόνων νομιζόμενοι εἶναι θεοί*) zu Grunde liegt. Vgl. meinen Artikel „Dämonen" RE.[3] IV, 408ff. und Geffcken, Zwei gr. Apol. p. 219—229 zu Athenag. XXV; hier einiges Material zum griech. insbes. neuplaton. Dämonenglauben Orig. c. Cels. VIII, 60); hier interessiert uns bes. die Vorstellung, daß wer sich den Dämonen hingibt, *φιλοσώματος* wird und *τῶν κρειττόνων ἀποστραφείς*; vgl. des P. Lehre vom Zusammenhang der *σάρξ* mit den *ἄρχοντες τ. κόσμου*. Porphyr. abst. II, 40 leitet den ganzen Opferkult von ihnen her: *τρέπουσιν . . ἐπὶ λιτανείας ἡμᾶς κ. θυσίας τ. ἀγαθοεργῶν ὡς ὠργισμένων . . μεταστῆσαι ἡμᾶς ἐθέλοντες ἀπὸ τῆς ὀρθῆς ἐννοίας*

---

1. ℵAC K (L) fg Verss. Euthal^cod^ Chr Aug u. A. fügen pedantisch das fehlende Subj. *τὰ ἔθνη* hinzu, und KL al schreiben demzufolge *θύει* statt des Plural. Das immerhin schwierige *κ. οὐ θεῷ* steht bald vor *θύουσιν* (B ℵAC P 17 37 46 137), bald dahinter (DG KL Verss.), fehlt aber in m Ambrst Tert. Seine Echtheit ist mindestens nicht sicher, aber ich wage nicht, es zu streichen.

τ. θεῶν καὶ ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπιστρέψαι . . . καὶ ὥσπερ ὑποδύντες τὰ τ. ἄλλων θεῶν πρόσωπα, τῆς ἡμετέρας ἀβουλίας ἀπολαύουσι . . 42 *βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος* (II Kor 4_{4} *θεὸς τ. αἰ τ.*); Ps. Apulejus (Asclepius XXXVII): proavi nostri . . invenerunt artem, qua efficerent deos . . evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent. „Diese Zeugnisse beweisen, daß d. chr. Dämonologie von derselben Strömung getragen wird wie die gr.-röm., und daß sogar die Anschauung von den Statuen als einem Werke und Werkzeuge der Dämonen nicht ganz originell christl. ist" (Geffcken S. 221); vgl. auch Harnack, Mission p. 99; Lucius, Heiligen-Kult p. 43.

V. 20b bringt nun (in Form eines Untersatzes: *δέ*) die energische Forderung des P. (*οὐ θέλω* schärfer als $7_{7.\,32}$), die keineswegs bloß Ironie sondern bitterer Ernst ist, und **V. 21** begründet sie asyndetisch in einem eindrucksvollen rhetorischen par. membr. (Anaphora und Epiphora!) — der die innere Unmöglichkeit, Unerträglichkeit solchen Verhaltens zeigt.

Inwiefern ein Opfermahl »Tisch der Dämonen« heißen kann, lehrt die Einladungskarte P. Oxyr. I, 110 (2. Jhrh. n. Chr.): *Ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆσαι εἰς κλ(ε)ίνην τ. κυρίου Σαράπιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ* (also ein *εἰδωλεῖον* 8_{10}) *αὔριον ἥτις ἐστὶν ιε'* (am 15. d. M.) *ὥρας θ'* (9 Uhr); Pap. Oxyr. III 523; Jos. Ant. XVIII § 65: der Paulina ist ein *δεῖπνον* und eine *εὐνή* (Beilager) *τ. Ἀνούβεως* im Tempel verheißen. Andre Stellen bei Lietzmann; Dittenb. Syll. II, 734 *τράπεζα τ. θεοῦ*. So ist »der Tisch des Herrn« natürlich zunächst der, an dem der Herr mit sitzt, und »der Kelch des Herrn« eigentlich der, der ihm gespendet wird. Daß nun in Wahrheit nicht dem Herrn ein Opfer gebracht wird, sondern daß man Leib und Blut des Herrn selber genießt, ist ein Unterschied, auf den hier nicht geachtet wird. Erst 11_{29} ist es am Platze, die Analogieen vom „Essen des Gottes" zu erwägen. Nur das ist auch hier gesagt, daß in der Speise Christus gegenwärtig ist.

V. 22 folgt eine tiefere Begründung jenes *οὐ δύνασθε*. »Oder (wenn euch das noch nicht überzeugend scheint — ist es etwa eure Meinung, daß) wir den Herrn zur Eifersucht reizen sollen«[1]?, wie Dtn 32_{21} vom Volk sagt: *αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῷ, παρώξυνάν με ἐν τ. εἰδώλοις αὐτῶν.* Dies ist eine sarkastische Folgerung aus dem Verhalten der Gnostiker, als wollten sie »den Herrn herausfordern« V. 9: „mag er uns ein Zeichen geben, wenn er nicht will, daß wir zu den *εἴδωλα* gehen; wenn er sich aber nicht rührt, warum sollen wirs nicht tun?" Sie wollen also den Herrn (nach dem Zusammenhang: Christus) gewissermaßen zu einer Reaktion zwingen; das läßt auf einen starken Übermut schließen; sie halten sich wohl gar für »stärker als er«?!

V. 23 Die Parole der „Freien", die wir 6_{12} lasen, kehrt hier wieder, mit einer bedeutsamen Veränderung; während nämlich das *συμφέρει* dort reflexiv, vom Standpunkt des *ἐγώ* aus zu verstehen war (dies ergibt sich aus dem 2. Gliede des par. membr.), hat es hier nach dem 2. Gliede eine Beziehung auf andre, auf die sich auch das *οἰκοδομεῖ* bezieht (s. z. 8_{1}). Insofern ist der Spruch eine gute Einleitung zu dem folgenden Abschnitt 10_{24} — 11_{1},

---

1. Der Ind. *παραζηλοῦμεν* ist entweder wie Joh 11_{47} *τί ποιοῦμεν* deliberativ für Ind. Fut. (Blaß § 64, 6; 56, 8), oder in Wahrheit ein Konj. wie Gal 4_{17} *ζηλοῦτε*; I Kor 4_{6} *φυσιοῦτε* Blaß § 22, 3.

der ja auch in V. 33 das *σύμφορον τῶν πολλῶν* als Norm des Handelns aufstellt.

Es läge also eine geistreiche Umformung von 6 12 vor, und an sich ist nicht einzusehen, warum P. nicht zweimal dieselbe Art der Abwehr jener Parole in verschiedener Form gebracht haben sollte. Immerhin ist es nicht angenehm, daß *συμφέρει* an beiden Stellen etwas anderes bedeutet. Und auffällig bleibt die Dublette. Wenn man nun einmal auf die Möglichkeit aufmerksam geworden ist, daß sowohl 6 12—20 wie 10 1—22 dem früheren Briefe angehören, so leuchtet unmittelbar ein, daß auf 10 22 einst der Abschnitt über die *πορνεία* folgte, der mit *πάντα (μοι) ἔξεστιν* . . begann. V. 23 ist also ein Rest des früheren, umgeformt und adoptiert zu dem folgenden Abschnitt[1].

II 3 c) Über das Essen von Götzenopferfleisch 10 24—11 1.

Schon der erste Satz versetzt uns in die Atmosphäre des 8. Kapitels; das Leitmotiv ist nicht die Gefahr der Anteilnahme an heidn. Mahlen, sondern die liebevolle Rücksicht auf andre. Nur daß von dem gewagteren Teilnehmen an wirklichen Kultmahlen zu der Frage nach dem Essen des von den Opfern übrig gebliebenen Fleisches übergegangen wird, sei es, daß man es auf dem macellum, dem Fleischmarkt kaufte, sei es, daß man in heidnischen Häusern solche Speise vorgesetzt bekam. Hier steht P. auf dem Standpunkt der Freien, die unbekümmert Opferfleisch essen, dennoch fordert er den Verzicht auf solche Freiheit, wenn andre daran Anstoß nehmen, hier wie immer die geringsten Dinge unter die höchsten Gesichtspunkte stellend. — Formell würde unser Abschnitt sich trefflich an 8 13 anschließen und vielleicht war dies einst seine Stelle; insbesondere eignet sich 10 24 besser zum Abschluß von Kap. 8 als zur Einleitung des Folgenden, wo mit V. 25 eher ein neuer Abschnitt zu beginnen scheint.

V. 24 *τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖν*, oder wie es Phl 2 4 heißt: *τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν* würde derjenige, der in diesen Dingen nicht so sehr die Betätigung der freien Persönlichkeit sondern irgend welche Vorteile (*τὸ ἑαυτοῦ σύμφορον* V. 33) sucht, mag man nun an die leckeren Speisen des Opfermahls oder (Kap. 8) an die Pflege der alten persönlichen Beziehungen denken. So heißt es 13 5 von der Liebe *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*. Leicht ergänzt man zu *τὸ τοῦ ἑτέρου* ein eigentlich unentbehrliches *ἕκαστος* (vgl. Phl 2 4)[2].

V. 25 Der häufigste Konfliktsfall. Nach dem, was S. 211 gesagt ist, war in einer Stadt wie K. kaum andres Fleisch zu kaufen als aus dem Tempel stammendes; das macellum (*μακ.* ein latein. Wort; vgl. Hahn, Rom u. Romanismus p. 249, 6; 262, 2) befand sich gewiß oft in unmittelbarer Nachbarschaft des Tempels, wie in Pompeji, wo neben der Kapelle für den Kaiserkult die Fleisch- und Fischhalle mit der Fleisch- und Fischbank aufgedeckt ist; vgl. die Abbildung aus Mau Pompeji[1] S. 85 ff. bei Lietzmann. P. rät, ruhig alles zu essen, was dort verkauft wird »indem ihr nichts« d. h. »ohne daß ihr jedes« einzelne Stück erst auf seine Herkunft »untersucht um des Gewissens willen«; hier wird die Bedeutung von *ἀνακρ.* (2 14 f.; 4 3 f.) als scrutari, inquirieren recht deutlich. *διὰ τὴν συνείδησιν* ist etwas bequem angefügt, und daher nicht ganz deutlich. Aber es ist doch ein unerlaubtes Mißverständnis, wenn man meint, P. habe *διὰ τ. συν.* von sich aus hinzugesetzt: fragt lieber

---

1. V. 23 fehlt in 17 119; V. 23b in GP. *μοι* ist beide Mal zu streichen mit B ℵAC D (GP) vg^codd sah cop Clem Or Tert Cyp. Mit 10 23 beginnt das Fragment des wichtigen cod. H.

2. *ἕκ.* wird dann auch von D^bc E KL peš Chr u. A. ergänzt; hinter *ἀλλά* fügen, höchst abschwächend, peš arm und Min ein *καί* ein, Clem hat sogar: *μόνον ἀλλὰ καί*. A 47 nach Phl 2 4 den Plur. *τὰ ἑαυτοῦ, ἑτέρου*.

nicht nach, um euer leicht verletzliches Gewissen nicht zu verwunden (8_{12}) – wenn ihr nämlich kauft, obwohl ihr wißt, daß es Opferfleisch ist. Dies wäre wirklich eine sehr oberflächliche Moral; man macht die Augen zu und tut, als ob man von nichts wisse! Dazu paßt denn auch V. 26 nicht. – *διὰ τ. συν.* ist natürlich vom Standpunkt derer gesagt, die sich »um des Gewissens willen« verpflichtet fühlen, nachzufragen, es gehört mit *ἀνακρίνοντες* eng zusammen (nicht mit *μηδὲν ἀνακρίνοντες*). Damit gibt P. eine großartige Freiheit: gerade jenes vorsichtige Nachfragen ist vom Übel, weil es eine Ängstlichkeit und einen Mangel an Freiheit zeigt, der überwunden werden soll. P. stellt also hier auch einmal an die „Schwachen" eine energische Forderung, sie sollen sich zu der „Unbefangenheit" entschließen, die Speise zu nehmen als das, was sie ist, als ein Geschenk Gottes: **V. 26** »denn des Herrn ist die Erde und ihre Fülle«; wieder (wie V. 20) macht P. sich ein Schriftwort ohne Zit.-Formel völlig zu eigen, wobei er natürlich darauf rechnet, daß man es als Schriftwort erkenne: Ps 23_1, wörtlich nach LXX (*πλήρωμα αὐτῆς* = מְלֹאָה)[1]. Es kommt also alles aus Gottes Hand und bleibt in Gottes Hand, so daß auch ein den Dämonen geopfertes Tier dadurch nicht den Dämonen anheimgefallen ist. Diese für einen ehemaligen Juden[2] und antiken Menschen außerordentlich freie und wahrhaft fromme Auffassung steht in einem erheblichen Gegensatz zu den Befürchtungen in 10_{1-24}: es ist etwas andres, sich am Kultus zu beteiligen, wo die Dämonen unmittelbar tätig sind, die Menschen in ihre Gewalt zu bringen, als Speisen zu genießen, die einmal ihnen geweiht gewesen sind: die materialistische *δεισιδαιμονία* hat P. abgestreift, die geistige noch nicht ganz. Die Worte Ps 23_1 „begegnen Talm. bab. Schabbath fol. 119a als Tischgebet, so daß, wenn man an Röm 14_6 denkt, die Vermutung nahe liegt, P. zitiere hier die Worte, weil sie auch in Kor. als Tischgebet üblich waren" (Lietzm.).

V. 27 Nicht völlig unbedenklich scheint P. es zu finden, wenn man eine Einladung in ein heidnisches Haus annimmt[3]: »wenn ihr hingehen wollt«. P. stellt das anheim; er würde den Nachsatz aber nicht gemacht haben, wenn er ganz unbedingt zustimmte; aber es war wohl kaum möglich, hierin dezidierter aufzutreten. Wieder mahnt P. zu unbedenklichem Genuß; die formelhafte Wiederholung von *μηδὲν ἀνακρ. δ. τ. συν.* läßt fast vermuten, daß er hier Worte der „Schwachen" aus dem Briefe der Korr. reproduziere. Unsre Stelle klingt nach in Lk 10_8. – **V. 28** Wie in V. 27 das *εἰ* des realen Falles angemessen war, so hier das *ἐάν* des gesetzten Falles. Das folgende „Fragment eines Tischgespräches" bietet Schwierigkeiten. Wer ist der *μηνύσας*[4]? Der Wirt? Dies sicher nicht, weil dies *τις* nicht mit dem in

1. Nur *γάρ* ist Zusatz des P.: AH KLP Euthal^{cod} Chr stellen es vor *κυρίου*, verwischen damit aber die starke Akzentuation von *κυρίου*.

2. Man lese den Traktat Abodah sarah (Übers. von Fiebig) oder gar die Gemara dazu bei Goldschmidt, um einen Eindruck von der jüdischen Ängstlichkeit in diesem Punkte zu erhalten.

3. *δέ* hinter *εἰ* ist B ℵ DG P 46 67** 93 137 latt cop arm Chr wegzulassen, der Übergang zu etwas Neuem ist durch die gesperrte Wortstellung, durch die *καλεῖ* einen starken Ton erhält, markiert; ebenso streiche *εἰς δεῖπνον* gegen DG fu sah Ambrst.

4. *μηνύειν* Lk 20_{37}; Joh 11_{57}; Apg 23_{30}; klass. Wort. – *ὑμῖν*, bei G de fg vg

V. 27 identisch sein kann. Ein heidnischer Tischgast? Darauf könnte der Ausdruck *ἱερόθυτον* statt *εἰδωλόθυτον* führen. Aber was konnte ihn veranlassen, den Christen »aufmerksam zu machen«? Wollte er ihn auf die Probe stellen oder ihn in freundlicher Absicht warnen? Beides ist möglich. Dann bedeutete *διὰ τ. μηνύσαντα*: du mußt ihm zeigen, daß es dir mit deinem Glauben ernst ist, denn er würde wohl kaum verstehen, wie du im Stande sein kannst, von „heiligem Fleisch" zu essen. Aber dies wäre denn doch eine ganz unerlaubte Akkommodation an einen Heiden; man sollte umgekehrt erwarten, daß der Christ dem Heiden seine Freiheit vom Dämonen-Glauben beweisen müßte. Nach Kap. 8 werden wir vielmehr von vornherein erwarten, daß hier Rücksichtnahme auf die Bedenken christlicher Brüder gefordert ist und werden daher in dem *μηνύσας* einen solchen vermuten. Daß er *ἱερόθυτον* sagt, kann höfliche Rücksichtnahme auf den Wirt sein. Ebenso muß *καὶ τὴν συνείδησιν* (wie auch V. 29 sagt) auf das Gewissen des *μηνύσας* gehen; denn für einen Heiden war dies keine Gewissenssache. Warum aber sagt dann P. nicht *δ. τ. συν. αὐτοῦ* und warum fügt er dies Motiv mit einem *καί* an, als ob es etwas andres wäre als *διὰ τ. μηνύσαντα*? Höchst wahrscheinlich deshalb, weil »um des Gewissens willen« eine in K. zum Stichwort gewordene Formel war (vgl. auch Röm 13 5), die P. wie in Gänsefüßchen noch einmal ausdrücklich wiederholt, obwohl ja in *διὰ τ. μηνύσ.* eigentlich schon alles gesagt ist. Außerdem verwendet er die Formel hier in einem etwas veränderten Sinn. Die Schwachen denken bei der Formel an ihr eignes Gewissen, das sie bindet; P. redet von der Schonung eines fremden Gewissens wie 8 12. Eben darum scheint nun auch noch eine besondere Exegese dieser Worte nötig zu sein; sie folgt in dem glossenartigen **V. 29a**, der die Bedeutung des Wortes *συνείδησιν* näher erläutert. Schwierig ist *γάρ* **V. 29b**. Denn V. 28 verlangt ja nach der Deutung in V. 29a gerade, daß man sich dem Urteil eines fremden Gewissens beuge. Wenn also, wie Lietzm. sagt, V. 29 der Ausruf eines gegen jene Regel V. 28 sich aufbäumenden „Starken" ist, den P. hier nach Art des Diatribenstils ganz unvermittelt einführt, so sollte man statt *γάρ* ein *δέ* oder *ἀλλά* erwarten. Verständlich ist *γάρ* trotzdem; V. 29 sagt: nicht daß ich mein anders aussagendes Gewissen nach dem Urteil eines fremden Gewissens als verkehrt beurteilen müßte; denn meine innere Freiheit bleibt bestehen, ich brauche mir kein Gewissen aus dem Essen zu machen[1]. Schwierig aber ist, daß der in V. 30 Redende offenbar überhaupt nicht gewillt ist, sich dem *μὴ ἐσθίετε* zu beugen, und daß die von uns erwartete „eingehende Antwort" des P. auf „die spitze Frage ausbleibt" (Lietzm.). Aus diesem Grunde hat Hitzig (p. 66) V. 29f. als Randbemerkung eines Hyperpauliners zu V. 27 angesehen. Hierfür spricht manches; vor allem, daß die Energie des ganzen Abschnitts durch diesen Einwand abgeschwächt

go Tert Aug noch fehlend, wurde leicht zugesetzt; natürlich ist mit B ℵA H sah peš *ἱερόθυτον* zu lesen; über dies Wort Phryn. ecl. p. 159 *ἱερόθυτον οὐκ ἐρεῖς ἀλλ' ἀρχαῖον θεόθυτον*; Appendix p. 42: *θεόθυτα, ἃ οἱ πολλοὶ ἱερόθυτα καλοῦσι* (Plut. Mor. 729 C).

1. Die Konj. Clemen's *τὴν ἑαυτοῦ, οὐχὶ τὴν τ. ἑτέρου* ist eine radikale Beseitigung der Schwierigkeit.

wird (gerade wie in V. 13). Man bekommt doch einen starken Eindruck von dem inneren Recht des freien Standpunktes, und versteht kaum, wie P. sich so unbekümmert zu der allgemeinen Schlußbetrachtung wenden kann[1].

Im Einzelnen ist nichts Unpaulinisches vorhanden: zu λέγω vgl. 1 12; immerhin hat diese Art Wortinterpretation kaum eine Analogie bei P., höchstens Gal 3 16, eine nicht unverdächtige Stelle. Statt ἑαυτοῦ haben H 31 37 73 ἐμαυτοῦ, D latt Aug Ambrst philox (pes vestram) sah cop σεαυτοῦ; die Varianten zeigen das Bedürfnis, die trockene Glosse rhetorisch mit dem Folgenden oder Vorigen zu verbinden. — ἱνατί nicht bei P. — κρίνειν in diesem Sinne wird Röm 14 immer mit dem Akk. der Person verbunden. — ὑπ' ἄλλης συνειδήσεως klingt kalt und lieblos, wo es sich um einen Bruder handelt; bem. den stark betonten Individualismus. — χάριτι, dessen Bedeutung „Dank" sich durch εὐχαριστῶ bestimmt, geht auf das Tischgebet — konnte ein solches am heidn. Tische stattfinden? Röm 14 6 ist die εὐχαριστία das Zeichen dafür, daß Jemand κυρίῳ ἐσθίει; I Tim 4 3—5 wurden die Speisen durch das dazu gesprochene Gebet (welches ein „Wort Gottes" sein muß V. 5) „geheiligt". — μετέχω steht sehr kahl da. — βλασφημοῦμαι ist hier nicht in dem spez. religiösen Sinne „lästern" gebraucht, sondern wie Röm 3 8 = verleumden, schmähen. — In ὑπὲρ οὗ, das zunächst von εὐχ. abhängt, steckt auch noch ein περὶ τούτου. — Statt ἄλλης haben F gr G de g go Amb, falsch interpretierend, ἀπίστου. Die Rzpt. mit wenigen Min. setzt ein unangebrachtes δέ hinter εἰ V. 30, passender wäre γάρ 17 47 Ambrst.

V. 31 Zusammenfassende (οὖν) Schlußbemerkung. Wenn V. 29 f. unecht, greift sie auf den ganzen Abschnitt V. 24 ff. zurück; sind die VV. echt, so ist οὖν bedenklich, weil daraus eine Art Billigung der Meinung des Starken in V. 30 entnommen werden kann. Jedenfalls bricht P. die Erörterung des speziellen Falles V. 27 f. ab und fordert, daß bei allem Tun, Essen und Trinken oder was es sonst sei, die »Ehre Gottes« letztes Augenmerk sein solle. Dies ist doch etwas andres als „im Namen Gottes" (Pirque Aboth II, § 12 Fiebig p. 11), denn es kommt hierbei nicht auf das Bewußtsein des Handelnden an, daß er „mit Gott", im Bewußtsein vor Gott zu stehn (vgl. Röm 14 6: κυρίῳ ἐσθίετε) so tue; auch nicht auf die Betonung des Namens dabei, sondern daß sein Tun die Ehre Gottes mehre (Röm 3 7; 15 7; II 1 20; 4 15; Phl 1 11; 2 11); diese bei P. häufige, fast liturgische Formel (daher ποιεῖτε vielleicht mit G m Ambrst zu streichen) hat hier den bestimmten Sinn, daß durch solches Tun für Gott geworben wird. Dies zeigt die Fortsetzung **V. 32.** In ἀπρόσκοπος wird Phl 1 10 εἰς ἡμ. Χρ.; Apg 24 16: ἀπρ. συνείδησιν kaum empfunden, daß man andere nicht durch Anstoßgeben schädigen soll, sondern es geht fast in die Bedeutung „tadellos" über; hier aber liegt in den folgenden Datt. nicht nur „nach ihrem Urteil", sondern, daß man ihrer etwaigen Bekehrung kein Hindernis (Juden und Hellenen 9 19—23), ihrer Glaubensklarheit keine Verwirrung und Versuchung (ἐκκλ. τ. ϑ. Kap. 8) sein soll. Mit ἐκκλ. τ. ϑ. ist natürlich zunächst die Gem. zu Kor. gemeint[2] in ihren einzelnen Gliedern (besonders den „schwachen"), aber die Forderung des P. ist allgemeiner formuliert, und wie Ἰουδ. κ. Ἑλλ. (diese bilden zusammen eine

---

1. Ob das Fehlen der V. 29. 30 in aeth rom in dieser Hinsicht etwas zu bedeuten hat? Die Psalmworte aus V. 26 werden von HKL philox go Chr Euthal cod u. A. auch zu V. 28 refrainartig hinzugefügt.

2. In dem Wort ἐκκλ. τ. ϑ. liegt neben einander die sichtbare Einzelversammlung und die nur Gott sichtbare Versammlung aller verstreuten Christen.

Gruppe; beachte die Wortstellung, die durch ℵ° D KLP *γίνεσθε Ἰουδ.* verdorben ist) nicht nur die einzelnen Persönlichkeiten in Kor. meinen, sondern die Menschheit nach ihrem großen religiösen Grundunterschied (vgl. 1 22. 24), so ist mit *ἐκκλ. τ. θ.* das tertium genus der Menschheit – wie man später sagte[1] – gemeint. In dem Gen. *θεοῦ* liegt (wie in *ὁ Ἰσραὴλ τ. θεοῦ* Gal 6 16) eine antithetisch-exklusive Spitze, es ist die Volksversammlung, die zu Gott gehört und damit unter allen andern *ἐκκλησίαι* etwas Einzigartiges ist[2]. Daß das *ἀπρόσκ. γίνεσθαι* eine Art Werbetätigkeit ist, erhellt aus dem **V. 33** aufgestellten Beispiel des P. »der in allen Stücken allen zu gefallen sucht«; das „suchen" liegt schon in *ἀρέσκειν* eingeschlossen, wie I Th 2 4 lehrt, während Gal 1 10 *ζητῶ ἀρέσκειν* steht. *πάντα πᾶσιν*[3] und *τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν* erinnert an 9 19 – 23, sei es daß der Verf. an jene vor kurzem gemachten Ausführungen erinnert, sei es daß ursprünglich diese jetzt folgen sollten. Mit *μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον*[4] wird auf V. 24 zurückgegriffen und so der Abschnitt schön abgerundet. – **11, 1** Wie 4 16 fordert P. zur „Nachfolge" in der Selbstverleugnung auf; dies wäre eine ziemlich überflüssige Wiederholung von V. 33, wenn sie nicht durch *καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ* noch besonders akzentuiert wäre. Worin das tert. comp. mit Christus liegt, ist zwar aus V. 24. 33 zu entnehmen *μὴ ζητεῖν τὸ ἑαυτοῦ (σύμφορον), ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου (τ. πολλῶν)*; leider ist aber das Beispiel Christi hier nicht geschildert, wie Phl 2 5ff. zur Unterstützung der ähnlichen Mahnung 2 4[5]. Auch fehlt sehr stark eine Einzelschilderung des Verhaltens P. Eben darum würde 9 19 – 23 sich hier sehr gut anschließen.

---

1. Es ist bemerkenswert, daß P. für die Gesamtheit der Christen noch keinen Namen hat, der sie sozusagen „objektiv" bezeichnete, so daß er auch von anderen akzeptiert werden könnte; denn *ἅγιοι, πιστοί, ἀδελφοί,* und *ἐκκλ. τ. θ.* enthalten lauter Urteile, die nur vom christl. Standpunkt aus möglich sind. Über das tertium genus vgl. Harnacks Mission 2. Buch 6. Kap. Der Ausdruck tertium genus zuerst praed. Petri (Clem. Strom. VI 5, 41, Aristides Kp. 2 vgl. Geffcken p. 42 ff.).

2. Vgl. Orig. c. Cels. III 29, 30 (Übers. bei Harnack[1] S. 196): Gott *ἐποίησε . . γενέσθαι πανταχοῦ ἐκκλησίας ἀντιπολιτευομένας ἐκκλησίαις δεισιδαιμόνων καὶ ἀκολάστων κ. ἀδίκων· τοιαῦτα γὰρ τὰ πανταχοῦ πολιτευόμενα ἐν τ. ἐκκλησίαις τ. πόλεων πλήθη* – so steht z. B. die *ἐκκλησία μὲν τ. θεοῦ ἡ Ἀθήνησι* der *ἡ δ' Ἀθηναίων ἐκκλησία* gegenüber.

3. Freilich ist *πάντα* nicht ganz sicher im Text; statt *πάντα πᾶσιν* haben D (G) latt *πᾶσιν (κατὰ) πάντα*; statt *σύμφορον* (B ℵAC) haben ℵ° DG KLP das bei Epikt. u. A. häufigere *συμφέρον*. Die bei P. beliebte Parechese mit *πᾶς* kommt auch sonst vor, vgl. Diels, Parmenides S. 60 f.

4. Aristot. Nicom. VIII, 12: *ὁ μὲν τύραννος τὸ ἑαυτοῦ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τ. ἀρχομένων*; Hermog. de form. or. I, 12: *κ. τ. τῇ πόλει συμφέρον οὐ τὸ τοῦ Φιλ. ζητοῦντος.*

5. Es ist aber ein sehr wichtiger Zug, daß P. sich in seinem praktisch-sittlichen Verhalten als ein *μιμητής* (s. zu 4 16) Christi fühlt. Er könnte dies nicht sagen und sein, wenn er nicht ein lebendiges, anschauliches Bild von der sittlichen Gesamtpersönlichkeit Jesu gehabt hätte. Daß er ihn hier *Χριστός* nennt, beweist nicht, daß ihm nur der himmlische Christus, nicht aber der irdische Jesus vorgeschwebt habe, denn *Χρ.* ist für ihn schon Eigenname, der auch für das irdische Stadium paßt.

D. Vierter Hauptteil.

Kap. 11, 2—14, 40: Über einige Mißstände in den Gemeinde-Versammlungen.

D. I. Die Entschleierung der Frauen Kap. 11, 2–16.

Überraschend ist der Eingang V. 2: allenfalls kann man *ἐπαινῶ δέ* als eine höfliche halbe Zurücknahme der Mahnung 11 1 verstehen; aber es bleibt befremdend, daß P. nach Kap. 1–4, wo er sich gegen Mißachtung und Unglimpf heftig verteidigt hat, nach Kap. 7–10, wo er auf Fragen der Gem. geantwortet und seine Autorität, nicht ohne Nachdruck (7 40), eingesetzt hat, nunmehr sie lobt, »daß ihr in allen Stücken (9 32; 10 25) an mich gedenket«; dies würde etwa am Anfang eines Briefes passend sein, besonders am Anfang einer Korrespondenz, sehr viel weniger mitten in diesem Briefe, der bereits der zweite ist und sich über viel Unbill zu beklagen hat. Auch daß sie »an den Überlieferungen festhalten, wie er sie ihnen überliefert hat« würde gut wirken, wenn P. auf erste Nachrichten von seiner neuen Gemeinde in einem ersten Schreiben so antwortete, sehr viel weniger gut, nachdem er Kap. 1–4 über Mißachtung seiner Verkündigungsform, 5 1–12 über gröbste Sünde und Mißverständnis seiner Forderung 5 20, sodann über empörendes Vergessen grundlegender Forderungen der Missionspredigt 6 9 klagen mußte[1]. Aus all diesen Gründen nehmen wir an, daß 11 2–16 ein Stück des 1. Briefes war. Ob es am Anfang stand oder hinter 10 1–22 (23); 6 12–20, bleibe einstweilen unerörtert. *παραδόσεις* können religiöse Lehren sein (11 23; 15 1; Röm 6 14) wie praktische Lebensregeln (Gal 1 14; bes. II Th 2 15; 3 6; vgl. Epikt. II 23, 40: *διὰ λόγου κ. παραδόσεως ἐλθεῖν ἐπὶ τ. τέλειον*). Hier scheint entweder der Inbegriff der sittlichen Anforderungen gemeint zu sein, die mit der Missionspredigt verbunden sind vgl. 6 9; Gal 5 21, oder die kultischen Einrichtungen; der Ausdruck *παραδ.* (vgl. V. 23) lehrt: 1) daß P. sich die Art seiner Lehre nach dem Vorbild rabbin. Tradition denkt; 2) vielleicht, daß dies „Überlieferungen" aus der Urgemeinde sind (15 1). — *καθώς* statt *ὡς* vgl. II Kor 4 1; I Th 4 1. — *κατέχετε* 15 2; I Th 5 21; Hbr 3 6; 10 23[2].

Der Gegenstand, an sich eine Frage äußerer Sitte, wird von P. sehr ernst und unter den höchsten Gesichtspunkten behandelt. „Zum Verständnis dieser Stelle darf man nicht darauf Wert legen, daß die Römer beim Opfer sich verhüllen, die Griechen nicht (Stengel, Kultus-Altertümer² S. 98; Wissowa, Rel. u. Kult. d. R. S. 352. Vgl. Wendland, Kultur Taf. VI), denn da fehlt erstens der Unterschied des Geschlechts, auf den es hier ankommt, und zweitens handelt es sich hier nicht um Opfer, sondern um Beten und „Prophezeien" in öffentl. Gemeindeversammlung. Für das öffentl. Auftreten des Griechen wie des Römers galt aber der Satz Plutarchs Quaest. Rom. 14 p. 267 a *συνηθέστερον ταῖς μὲν γυναιξὶν ἐγκεκαλυμμέναις, τοῖς δὲ ἀνδράσιν ἀκαλύπτοις εἰς τ. δημόσιον προιέναι*" (Lietzm.). Es war also hiernach ein Verstoß auch gegen griech. Sitte, wenn die Frauen in der Versammlung unverschleiert auftraten. Man pflegt dies aus den mit der neuen christlichen Freiheit hervorbrechenden Emanzipationsgelüsten der Frauen zu erklären, die dadurch ihre Gleichberechtigung mit dem Manne (Gal 3 28) kundtun wollten. Dies wird richtig sein, obwohl P. weder seine prinzipiellen Gedanken über die Schranken der christl. Freiheit (wie etwa Gal 5) aufbietet, noch eigentlich im strengen Sinn die Unterordnung der Frau unter den Mann fordert. Wir kennen doch die kor. Verhältnisse nicht genau genug, um Motive und Argumente des

1. Man pflegt die Schwierigkeit so zu heben, daß man annimmt, die Korr. hätten in ihrem Schreiben versichert, sie wollten die *παραδ.* des P. halten. Aber wo ist hier eine Spur des Gemeindeschreibens?

2. DG KL latt syr aeth go Thdrt Ambrst fügen zu *ὑμᾶς ἀδελφοί* hinzu; P exponiert *πάντα* durch *πάντοτε*; A min om *καί*, G Ambrst *ὑμῖν*; DG Ambrst add *μου*, C aeth Ath Chr: *οὕτως κατέχετε* vgl. 7 17; II 8, 6; ℵ: *παραδέδωκα*.

P. ganz zu verstehen. Gewiß richtig urteilt v. Dobschütz über die Verschiedenheit der Sitte p. 34: „Von dem buntgemischten aufgeklärten Kor. werden wir weniger Strenge erwarten, als für das altväterische Athen jener Tage bezeugt ist. Auch in den einzelnen Ständen war es verschieden. Die strenge Zucht, die für die ehrbare Frau und Jungfrau der besseren bürgerl. Kreise bestand, galt so wenig für Fürstinnen, als sie für die Frauen der arbeitenden Klassen auch nur durchführbar war". „War für die sittsame Frau der Besuch des Theaters verpönt, ging sie zum Göttertempel nur in orientalischer Weise verschleiert, so zeigte sich die Dirne überall." In der Kor.-Gemeinde nun wird es „so wenig wie an Unfreien ganz an solchen gefehlt haben, die vor ihrer Bekehrung unehrbarem Gewerbe nachgegangen waren". Sollte nun „die an ehrbare Sitte gewöhnte Matrone sitzen nicht nur neben der Sklavin sondern auch neben einer ehemaligen Dirne? Sollte jene den Schleier ablegen, den sie außer dem Hause zu tragen gewohnt war, oder diese ihn annehmen? Sollte die Freiheit und Gleichheit gelten, wie sie im öffentl. Leben der Hetäre zugestanden ward, oder die keusche Zurückgezogenheit und Unterordnung, wie die Sitte sie vorschrieb für die ehrbare Frau?" „Unter den Libertinern müssen emanzipierte Weiber eine Hauptrolle gespielt haben. Sie waren offenbar das bedenklichste Element in der Gemeinde, die Seele der Opposition gegen den Apostel und seine ernste Zucht." Mögen diese letzten Worte auch ein wenig mehr behaupten als man beweisen kann, im Ganzen ist hier die Sachlage wohl richtig geschildert. Daß P. der züchtigen Verschleierung mit den verschiedensten Argumenten das Wort redet, erklärt sich gewiß auch daraus, daß ihm als Juden die freiere Sitte anstößig war. Er wendet sich übrigens nicht an die Frauen, sondern (V. 13: *ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε*; V. 2: *ὑμᾶς*) an die Gesamtheit, insbesondere an Einzelne (V. 16), die der Neigung der Frauen theoretisch oder praktisch Vorschub geleistet haben werden. Vor diesem Publikum redet er von „der Frau" objektiv.

V. 3 Mit *θέλω εἰδέναι* beginnt P. (vgl. 10 1; 12 1) eine eigentliche Belehrung, die völlig unvorbereitet in medias res geht. Es fehlt an einer Exposition, wie z. B. 5 1; 6 1. Und die prinzipielle Einleitung V. 3 ist so gehalten, daß wenigstens ein heutiger Leser aus ihr nicht auf den Gedanken kommen kann, es handle sich um die Frage des Schleiers. Für die ersten Leser war V. 3 vielleicht unmittelbar verständlich; vielleicht steckt in ihm sogar ein Schlagwort der dortigen Debatte; so Bchm., der hier die These der emanzipierten Frauen bekämpft findet, daß, wie der Mann kein „Haupt" d. h. Niemand über sich habe, so auch die Frauen gleiche Unabhängigkeit beanspruchen könnten. Wir verzichten auf die Rekonstruktion der etwa in Kor. vorhandenen Meinung, da schon die Meinung der Worte des P. schwer genug zu ermitteln ist.

Der Ausdruck *κεφαλή* kann hier nicht nach Kol 1 18; 2 10. 19 verstanden werden, wo der Akzent darauf liegt, daß die ganze *ἐκκλ.* in all ihren Gliedern gleichmäßig von ihrem himmlischen „Haupte" organisch abhängig ist. Noch viel weniger ist das Bild von *σῶμα Χριστοῦ* aus 12 12ff. heranzuziehen; denn in ihm liegt, daß Chr. als das *πνεῦμα* jedem einzelnen Gliede gleichmäßig einwohnt, so daß gerade auf diese Vorstellung die Parole Gal 3 28 sich gründet, wonach Mann und Weib e i n e s seien in Christus. Überhaupt ist hier *κεφαλή* nicht bloß aus dem altt. Gebrauch zu erklären, wonach Jemand (Jdc 11 11; II Sam 22 44) „Haupt" d. h. Herrscher eines Stammes oder Volkes genannt wird; denn es gehört hierzu als Korrelatbegriff immer eine Mehrheit oder ein Organismus. Dagegen ist es ein auffälliger Gebrauch, gegen den wir nur abgestumpft sind, wenn die Überordnung oder Herrschaft e i n e r Person über die andere durch das Bild des Hauptes ausgedrückt sein sollte. Die Metapher eignet sich nur dann zur Bezeichnung des Herrn, wenn zugleich ein organisches Verwachsensein vorliegt, wie z. B. bei dem Vater mit der Familie, beim König mit dem Volke, bei Christus mit der Gemeinde. Es muß aber in dem griech. *κεφαλή* noch eine (von mir

nicht zu belegende) Nuance liegen, die auch Hofm. fühlt, wenn er sagt, es bezeichne „das einem Einzelnen unmittelbar Übergeordnete, ihn ordnungsmäßig unter sich Begreifende". Sonst könnte nicht von *κεφαλή* die Wortsippe *κεφάλαιος, κεφαλαιοῦν* u. s. w. abgeleitet sein, welche bedeutet, daß in einer als *κεφάλαιον* bez. Sache alles andre enthalten sei, so daß man in ihr alles *κεφαλαιοῦν* könne. Nur in diesem Sinne nämlich kann P. sagen, daß »jedes Mannes«, nicht nur des christlichen, »Haupt Christus« sei; denn wenn er hierdurch nur als *κύριος* bezeichnet wäre, so wäre er auch *πάσης γυναικὸς κεφαλή*, und im strengen Sinne könnte das nur von Christen gesagt sein, was wieder durch *παντός* verboten ist (vgl. auch die ganz allgemeine Aussage V. 8). Es handelt sich also um eine Aussage über die Schöpfungsordnung, die nur aus ganz bestimmten jüd. hellenist. Voraussetzungen zu verstehen ist. Zu Grunde liegt eine Lehre, die Philo in seiner Art ausgeführt hat, daß der Einzelmensch (*ὁ κατὰ μέρος*), *ὁ νῦν πλασθείς* (Gen 2 7), und der *κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς πρότερον* (Gen 1 11) zu unterscheiden seien (op. m. § 134): *ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος κ. ψυχῆς συνεστώς . . . ὁ δὲ „κατὰ τ. εἰκόνα" ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος* . . . Was Philo platonisierend *ἰδέα, γένος, σφραγίς* nennt, das scheint hier durch *κεφαλή* ausgedrückt zu sein: jeder Mensch eine Einzelausprägung des allgemeinen Siegelbildes, das in dem *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* (15 47; leg. alleg. I § 31) vorher vorhanden war. Nur daß P. an Stelle des mehr oder weniger abstrakt gedachten Idealmenschen Philos den persönlichen, präexistenten Christus setzt, den *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, in dem (d. h. mit dessen Schöpfung zugleich) alles geschaffen wurde (Kol 1 15f. und dazu mein „Christus" p. 45 ff.). Dies muß der Sinn der Sätze sein: *παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ Χριστός ἐστι . . κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεός*[1]. Wenn P. in V. 7 das Mittelglied Christus überspringt und den Mann nach Gen 1 27 direkt *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* nennt, so ist dies mit jener Lehre vereinbar, insofern ja wieder Christus nach Kol 1 15 die *εἰκών* Gottes ist. Während nun aber Philo den *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* geschlechtslos denkt (*οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ*), dagegen den irdischen Menschen differenziert (*ἀνὴρ ἢ γυνή*), so daß auch Eva eine Ausprägung jener *ἰδέα* wäre, stellt P. den Mann in eine nähere Verwandtschaft zu Christus, indem natürlich auch dieser nur männlich gedacht wird, während er das Weib in derselben Weise vom Manne abstammend (*ἐξ ἀνδρός* V. 8) denkt, wie den Mann von Christus, nämlich nach seinem Bilde geschaffen, sozusagen ein Spezialfall des im Manne vorhandenen Typus „Mensch". Die Klimax: Gott (Christus), Mann, Weib weist dem Weibe eine nicht nur dem Manne untergeordnete, sondern auch von Christus und Gott entferntere Stellung an. Sie bekommt eben nicht den Ehrentitel *εἰκὼν κ. δόξα τ. θεοῦ*, sondern nur den *δόξα τ. ἀνδρός*. Darüber läßt sich nicht wegkommen, und wir müssen zugeben, daß V. 3 unter dem Niveau von Gal 3 28 bleibt, in echt jüdisch-rabbinischer Geringschätzung des Weibes. Gewiß war des P. Praxis besser als diese Theorie; darum dürfen wir diese aber nicht idealisieren, sondern in ihrer unterchristlichen Schwäche einfach hinnehmen.

V. 4. 5 Die Anwendung wird ohne eine folgernde Partikel angereiht. Trotz aller aufgewandten Mühe ist es der Exegese bisher nicht gelungen, überzeugend zu erklären, was *καταισχύνειν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ(ῆς)* bedeutet.

Wer von V. 3 kommt, muß den Versuch machen, *τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* auf Christus, *τ. κεφ. αὐτῆς* auf den Mann zu beziehen. Aber solcher Versuch fällt kläglich genug aus. Schon die Beziehung von *τ. κεφ. αὐτῆς* auf den Mann ist schwierig, denn man weiß nicht, ob man dabei an den einzelnen Ehemann denken soll (dies fordert doch *αὐτῆς*) oder an „den Mann" im allgemeinen, wie er in V. 3 vorkommt. Und inwiefern schändet sie durch Unverhülltsein den Mann? Dadurch, daß sie sich als unabhängig von ihm aufspielt? Dafür wäre doch *καταισχύνειν* ein gar zu seltener und

1. Der Art. vor *Χριστός* ist mit B DG 115 116 119 sicher zu streichen, weil er leichter zugefügt als weggelassen wurde, wahrscheinlich auch vor *Χριστοῦ* mit C G KLP, weil hier neben *ὁ θεός* die Zufügung wieder nahe lag. — *δέ* hinter *θέλω* om G 47 philox Ambrst, vor *γυναικός* P.

schwerer Ausdruck. Und wenn der Mann verhüllten Hauptes betet, inwiefern „schändet“ er damit Christus? man könnte doch höchstens sagen: er wagt nicht, ihm mit unverhülltem Antlitz (II 3 18) gegenüber zu treten; dies heißt ja II 4 2 vielleicht *τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης*, aber *αἰσχ.* bedeutet da doch „Scham“ und nicht „Schändung“. Kurz — es ist eine irgendwie überzeugende Deutung nicht zu finden, wie man durch Lektüre der Kommentare erkennen wird. Ich verzichte auf ein Verständnis des überlieferten Textes. Dagegen wäre alles klar, wenn man V. 3 als eine Glosse zu V. 4 f. auffassen dürfte; es soll das Wort *κεφαλή* „geistreich“ erklärt werden. Für unsere Hypothese würde noch sprechen, daß V. 7 auf V. 3 keine Rücksicht zu nehmen scheint; vielmehr wäre V. 3 eine Weiterspinnung des Gedankens von V. 7.

Liest man V. 4 f. ohne Rücksicht auf V. 3, so ist alles einfach. Dann würde *τ. κεφαλὴν αὐτοῦ (ῆς)* das Haupt des Mannes und der Frau selber sein. Der Mann schändet sein Haupt, wenn er es verhüllt, weil diese Sitte des freien Mannes unwürdig ist. Man braucht nicht anzunehmen, daß solche Selbstverhüllung beim Kultus in Kor. wirklich vorkam; es ist nur hypothetisch, gewissermaßen als Folie gesagt; vielleicht aber hat es doch einen Grund, s. zu V. 9; wie es eine Schändung des Hauptes bedeutet, wenn »der Mann (eine Bedeckung) auf dem Haupte hat«[1], so ist es ebenfalls eine Schändung des Hauptes, wenn eine Frau sich frech und unverhüllt zeigt. P. hätte auch sagen können *ἑαυτόν, ἑαυτήν*, wie aus V. 14. 15 erhellt. Wenn er die *κεφαλή* nennt, so ist das konkreter; vielleicht hat er wie wir die Empfindung, daß das Haupt der edelste Körperteil ist, in dem sich die Würde und der Adel der Persönlichkeit am meisten ausdrückt. Jedenfalls zeigt sich in dem Ausdruck *καταισχύνειν* wie in *ἀτιμία — δόξα* V. 14 f. dieselbe griechische Empfindung[2] wie in Röm 1 24, daß eine Behandlung des eigenen Körpers *παρὰ φύσιν* eine Schändung der Persönlichkeit ist[3]. Dies Urteil wird begründet[4] in **V. 5b. 6** mit Bezug auf das Weib, **V. 7a** mit Bezug auf den Mann; chiastische Folge. Zu *ἓν γάρ ἐστιν καὶ αὐτό* wird gewöhnlich *ἡ γυνή* ergänzt (3 8); mir kommt dabei das Neutrum unerträglich hart vor. Wenn man ein *τοῦτο* ergänzt, so braucht dabei nicht notwendig *τῷ ξυρᾶσθαι* gefordert zu werden; der Dativ *τῇ ἐξυρημένῃ* besagt: es ist für sie dasselbe, es geht ihr wie der Geschorenen. Daß das abgeschorene Haar Zeichen der Trauer ist (Dtn 21 12; Od. IV, 198), kann hier nicht in Betracht kommen,

---

1. Plut. Apophthegm. reg. 13 mor. p. 200 F: *ὡς εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἧκε . . ἐβάδιζε κατὰ τῆς κεφαλῆς ἔχων τὸ ἱμάτιον, ἠξίουν ἀποκαλύψαι οἱ Ἀλεξανδρεῖς. κατά* c. gen. von oben herab vgl. Xen. Anab. IV 2, 17: *ἅλλεσθαι κατὰ πέτρας*. Weniger überzeugend ist die Parallele „Esther 6 12: *λυπούμενος κατὰ κεφαλῆς*, was im Cod FA schon erläutert ist durch: *κατακεκαλυμμένος τὴν κεφαλήν*“ (Holst.).

2. So sagt Jos. Ant. XX, 4 § 89: *χαμαί τε ῥίψας αὑτὸν καὶ σποδῷ τ. κεφαλὴν καταισχύνας*. Epikt. II 8, 21: *τούτου τ. δημιουργοῦ κατασκεύασμα ὢν καταισχύνεις αὐτό*.

3. Daß die Verhüllung bezw. Enthüllung gerade bei Kultushandlungen eine Schändung bedeute, liegt nicht in den part. conj. *προσευχόμενος ἢ προφητεύων* (*-η, -ουσα*); sie markieren nur, daß P. zu Fragen des Gottesdienstes übergegangen ist. Sowohl das Beten wie das „auf Eingebung Reden“ findet in der Gemeindeversammlung statt. Daß hier ein öffentl. Reden der Frauen angenommen wird, steht in schneidendem Widerspruch zu 14 34. 35. — V. 5 Statt *πᾶσα δέ* A peš aeth: *καὶ πᾶσα*, P nur *πᾶσα*. DG om *τῇ*, B DcE K korrigieren genauer *ἑαυτῆς*.

4. Holsten, der V. 3 festhält und V. 4 f. mit Bezug auf V. 3 erklärt (*κεφαλὴν αὐτοῦ* = Christus), hat konsequenter Weise V. 5b. 6 als Interpolation gestrichen; denn in ihnen wird vorausgesetzt, daß die Entschleierung der Frau eine Schändung ihres Kopfes bedeutet.

da es sich um ein αἰσχρόν handelt; „die Geschorene" ist die Sittenlose, die sich das Haupt rasiert, um aus lasciven Gründen männliche Erscheinung vorzutäuschen[1]. V. 6 Die harte Gleichstellung mit der Geschorenen wird begründet durch den allgemeinen Satz: »wenn ein Weib sich nicht verhüllt, dann mag sie sich gleich scheeren lassen«; »wenn aber für ein Weib, das sich scheeren oder sich rasieren lassen etwas Schimpfliches ist«, wie doch der Satz noch allgemein gilt, »dann soll sie sich verhüllen«[2]. — V. 7 Das seltene *μέν* muß hier gefühlt sein; vielleicht liegt darin eine Konzession an die Ansicht der Emanzipierten, daß jetzt die Zeit gekommen sei, mit der Sitte des Verhüllens zu brechen: »Der Mann „ist" freilich nicht „verpflichtet" ..« Eine Begründung (*γάρ*) ist dies wohl noch immer für V. 4f. Das refl. med. ist mit einem Objekt verbunden. Auch hier liegt die in V. 3 (wenn er echt ist) gefundene Geringschätzung des Weibes vor; denn nur vom Manne wird gesagt, daß er »Abbild und Abglanz Gottes« ist. *εἰκών* ist nach Gen 1 26f. gesagt; hier wird בְּצַלְמֵנוּ (וְ)כִדְמוּתֵנוּ von LXX mit *κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν* wiedergegeben. Aber wie kommt P. zu dem Ausdruck, der Mann sei auch die *δόξα* Gottes? Die LXX-Stelle kann ihn nicht geleitet haben. Andrerseits ist klar, daß *δόξα* nicht viel andres bedeuten kann wie *εἰκών*; der Vorschlag, aus der Vorstellung, daß der Lichtglanz (*δόξα*) Jemanden bestrahlt und dann an ihm haftet, die Bedeutung »Abglanz« sachlich = *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* Hbr 1 3 abzuleiten (Schmiedel, vgl. seinen Exk. 1 zu II 4 6), trifft gewiß das Richtige, wir haben aber keinen Beleg dafür, daß *δόξα* dies heißen kann s. zu 15 40f.[3]. Noch viel weniger können wir es verstehen, wie das Weib »der Abglanz des Mannes« heißen kann. Diese Übersetzung und

---

1. Apulej. VII, 32: Tonso capillo in masculinam faciem reformato habitu; Lucian fugit. 27; gemeint sein werden nicht die gewöhnlichen Dirnen, die vielmehr auf einen schönen Haarschmuck hielten, sondern die perversen Frauen, die das lesbische Laster treiben, vgl. Lucian dial. meretr. 5, 3 *καθάπερ οἱ σφόδρα ἀνδρώδεις τ. ἀθλητῶν ἀποκεκαρμένη*. Das Gegenstück dazu ist der effeminierte *μαλακός*, der *κομᾷ*, das Haar lang wachsen läßt. Das Kahlscheeren der Ehebrecherinnen bei Tac. Germ. 19 kommt hier nicht in Betracht.

2. Die Imperatt. 7 9. 15 waren doch etwas stärker; das *καί* vor *κειρ.* markiert die logische Konsequenz; das möge denn auch noch dazu kommen, um die Sache vollständig zu machen. — Midr. Bammidb. IX zu Num 5 18. Warum soll der Priester der Ehebrecherin das Haupt entblößen? Weil es Sitte ist, den Töchtern Israels ihre Häupter zu verhüllen. Daher enthüllt er ihr Haupt und spricht zu ihr die Parasche von der Sitte der Töchter Israels, die ihre Häupter zu bedecken pflegen, „und du gehst in der Weise der Heiden, die mit bloßen Häuptern gehen. Siehe, hier hast du nun, was du gewollt hast". Von rasieren (Wetst.) steht nichts da. *ξύρασθαι* aor. von *ξύρω* zu lesen, ist kein Grund vorhanden, nach *ἐξυρημένῃ* oben ist *ξυρᾶσθαι* gemeint; besser attisch wäre *ξυρεῖσθαι* (Lobeck ad Phryn. p. 205). *κείρειν* geschah mit der Scheere, *ξυρᾶν* mit dem Rasiermesser. In der Barbierstube gibt es *ξυρὸν καὶ μαχαιρίδες* Luc. adv. ind. 29. — Der Zusatz von B: *ἢ ξυράσθω* ist eine der Willkürlichkeiten dieses Cod.; 37 om *ἢ ξυρᾶσθαι*.

3. Etwas anders ist es, wenn Num 12 8; Ps 17 15 תְּמוּנָה mit *δόξα* wiedergegeben wird. Eine Analogie ist Sap 7 25f., wo die Weisheit eine *ἀπόρροια τ. δόξης*, ein *ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου* und *εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος* heißt. Auch die כָּבוֹד selber, die aus dem Lichtwesen Gottes sich ablöst zu einer Hypostase, mag erwähnt werden vgl. Reitzenstein, Mysterienrell. Register *δόξα* und unsern Exkurs zu 15 40f. Ferner vgl. Joh 1 14 die *δόξα* des Logos. — *ἡ* wird von ℵC D^c KL konformierend weggelassen, G praem *τοῦ*, wie in V. 8 47 *ὁ* vor *ἀνήρ*.

Deutung ist nicht zu umgehen, wenn δόξα dem vorhergehenden parallel sein soll. Unmöglich ist „Ehre des Mannes", denn P. will hier alles andre sagen, als daß dem Manne durch das Weib etwas wie „Ehre" zuteil werde. Es muß bei „Abglanz" bleiben, wenn wir auch weder den Sprachgebrauch kennen noch den Sinn recht fühlen können. **V. 8b** will ja nun eine Art Erklärung oder Begründung dafür geben: das Weib stammt ἐξ ἀνδρός (Gen 2 23), ὀστοῦν ἐκ τ. ὀστέων καὶ σὰρξ ἐκ τ. σαρκὸς αὐτοῦ; aber es kommt hierbei wohl weniger auf das Abstammen aus ihm an, daß sie also sein Wesen an sich trägt, sondern darauf, daß sie als das abgeleitete Wesen auch minder wertvoll ist, eine schwächere Kopie des Originals. Von dem Manne dagegen kann man solche sekundäre Herkunft nicht aussagen, wie **V. 8a** als Folie bemerkt, er stammt direkt aus Gottes Hand. Für die mindere Stellung des Weibes wird **V. 9** noch ein[1] Argument aufgeboten: »das Weib ist um des Mannes willen« geschaffen, um ihm eine βοηθός zu sein (Gen 2 18). Auch hier steht der negative Satz vom Manne voran, wie V. 4. 7. 8a; es macht fast den Eindruck, als ob dies nicht nur dialektischer Untergrund für die das Weib betr. Sätze wäre, sondern als ob in Kor. gefordert sei: wenn die Frauen sich verhüllen müssen, dann soll es auch der Mann tun! Darauf könnte auch in **V. 7** das οὐκ ὀφείλει führen; es ist kein Grund, dies mit „er darf nicht" zu übersetzen: »er ist nicht verpflichtet«, wie vielleicht in Kor. behauptet worden ist. Die Frage ist nun: inwiefern dispensiert ihn seine Stellung als εἰκὼν κ. δόξα τ. ϑ. von der Verpflichtung, beim Gebet das Haupt zu verhüllen? Und warum muß die Frau, weil sie nur die δόξα des Mannes ist, einen Schleier tragen? Was ist überhaupt der Sinn oder die Wirkung der Verschleierung oder Verhüllung des Hauptes mit dem Himation?

Die Antwort pflegt man aus **V. 10** zu entnehmen. Die logische Verbindung (διὰ τοῦτο) ist folgende: weil das Weib nur die δόξα des Mannes ist, ein von ihm abgeleitetes, ihm gegenüber sekundäres Wesen, das seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern im Manne, weil also das Weib Gott um einen Grad ferner steht als der Mann, darum ist sie verpflichtet (ὀφείλει nachdrücklich voranstehend gegen H 17 37 ἡ γυνὴ ὀφ.), eine ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς — διὰ τοὺς ἀγγέλους. Indem man nun ἐξουσία als „Zeichen (der Abhängigkeit oder) der Macht (des Mannes über die Frau)" faßt, so schließt man, die Verschleierung oder Verhüllung sei das Zeichen einer Abhängigkeit von Menschen; der Mann sei nicht dazu verpflichtet, weil er kein menschliches Haupt über sich habe; er dürfe freien Hauptes dem Gott und Herrn, dessen Abglanz und Abbild er ist, Angesicht in Angesicht gegenüber treten. Nun ist es aber schon nach allgemein antiken Begriffen im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß die Verhüllung des Hauptes oder der Schleier der Frauen „Zeichen der Abhängigkeit" sein sollte. Welches immer der ursprüngliche und der noch wirklich empfundene Sinn dieses Brauches

---

1. „Daß 2 γάρ denselben Satz begründen, ist zwar stets unwahrscheinlich, aber öfters doch unausweichlich" (Schm.) s. zu 12 14; II 5 1; 11 5. V. 9 fehlt in aeth[rom] vgl. 10 29f.

gewesen sein möge — diese Deutung ist die allerunwahrscheinlichste.

Dazu kommt nun, daß ἐξουσία (Latt: potestatem; Ir^gr int κάλυμμα, ebenso cod harl der Vg, Hier Aug velamen; Or^int: velamen et potestatem) unmöglich „Zeichen der Herrschaft, nämlich eines andern" bedeuten kann. Auf den bei Diod. I, 47 und oft in Inschr. (z. B. Dittenb. Or. Gr. Insc. Nr. 90, 44. 45 u. ö. s. Reg.) bezeugten Gebrauch von βασιλεία als „Diadem" kann man sich nicht berufen; denn erstens heißt dies nun garnicht mehr „Zeichen der Königsherrschaft", sondern ist nom. appell. für eine konkr. Sache geworden, und dies kann man doch von ἐξουσία nicht behaupten. Sodann ist βασιλεία in diesem Sinne Zeichen der eignen Macht, nicht etwa des Beherrschtseins von einem andern, wie es bei ἐξουσία der Fall wäre. Die übl. Deutung ist um so weniger angemessen, als ἐξ. nicht wie βασιλεία sowohl nach der aktiven wie passiven Seite nuanciert werden kann, sondern nur aktive Bedeutung hat, da ἔξεστί μοι als zu Grunde liegend gefühlt wird. Ein ἐξουσίαν ἔχων muß immer der Besitzer einer Macht, kann nie der Untergebene sein. Aber freilich ist der Ausdruck hier sehr merkwürdig gebraucht. Die Frau soll die ἐξ. auf dem Kopfe haben; auf dem Kopfe aber kann man nur einen Gegenstand, nicht eine Macht haben; daraus erklären sich die einfachen Gleichsetzungen, z. B. bei Ir, der κάλυμμα für ἐξ. einsetzt, und die Versuche, die entweder ἐξ. für eine Bezeichnung des Schleiers halten (so Hitzig, ThJ 1854, 129 f.: ein judengriech. Wort, aus ἐξ ἴσου entstanden, aber unnachweisbar; oder = exuviae, das aber Anzug heißt) oder Konjekturen machen (wie Wm. Weber, ZwTh 1903, 487–99: καυσία). Eine Lösung auf diesem Wege wäre möglich, aber sie soll noch gefunden werden. Wenn ἐξουσία aber weder Schleier heißt noch ein Textfehler ist, dann muß es irgendwie ein term. techn. sein, und zwar liegt es nahe, an einen Ausdruck der Zaubersprache zu denken. Wie δύναμις nicht nur abstr. „die Macht" heißt, sondern auch konkret „das Mittel, eine Macht auszuüben" (vgl. S. 26 und Dieterich, Mithras-Liturgie p. 46 Anm. 1), so könnte auch ἐξουσία bedeuten ein Mittel um Macht auszuüben[1]. Hierfür spricht das, was Dibelius (Geisterwelt p. 18 ff.) ausführt, daß nach verbreitetem Volksglauben dem Schleier eine magische Kraft zugeschrieben wird. Damit wäre das ὀφείλει erklärt. Das Beten und Prophezeien scheint hier als eine Art „Vordringen in die Geisterwelt" gedacht zu sein, als ein Hineinragen in die himmlische Sphäre; „so reale Vorstellungen hatte die Antike von religiösen Handlungen; so hatte sie auch P. 10 20 zum Ausdruck gebracht". Während nun der Mann als Abbild und Abglanz Gottes ohne weiteres sich diesem Gebiete nahen darf, ist die Frau „als das jüngste und schwächste Glied der Schöpfung" (V. 8. 9) verpflichtet, durch ein besonderes Machtmittel sich zu schützen gegen die Geister. Dies wäre angedeutet durch den Zusatz διὰ τοὺς ἀγγέλους; διά ist keine Dublette zu διὰ τοῦτο, denn dies begründet aus der Unterordnung der Frau (subjektiv), während διὰ τ. ἀ. (objektiv) den äußeren Grund jenes ὀφείλειν angibt. Darum ist auch kein Grund, die Worte als Glosse auszuscheiden. P. spielt an auf bekannte jüd. Vorstellungen (vgl. Everling a. a. O. p. 36 f.). Wie nach Gen 6 1 ff. die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, durch ihre Schönheit angelockt, verführt haben (Hen 6 ff.; Jubil 5 1 ff.; Apok. Bar 56 10 ff.; Test. Rub. 5; Jos. Ant. I, 3 § 73), so ist noch immer die Gefahr vorhanden, die Lüsternheit der Engel zu reizen[2], wenn die Frau im Gebet sich dem himmlischen Lebenskreise naht (Ps 138 1: ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι). Darum muß sie sich verhüllen, um

---

1. Vgl. Reitzenstein, Poimandres p. 48, 3; 331, 14 A; 230, 1: „P. scheint zu meinen, daß das Weib in der Ekstase dem Angriff der πνεύματα besonders ausgesetzt ist". Vgl. Fehrle, Kult. Keuschheit p. 39 und später, wo allerlei Stellen über die Bedeutung der Verhüllung zum Schutz gegen Dämonen gesammelt sind. Vgl. Oldenb. Rel. d. Veda 401, 1.

2. Tert. de virg. vel. 17: cuidam sorori angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans elegantes, inquit, cervices et merito nudae. Dazu die heidn. Vorstellungen von der erotischen Begierde der Dämonen wie d. höheren Götter Usener, Weihnachtsfest 74 f.; Reitzenstein, Poimandres p. 228 ff.; Sen. fr. 37 b. Aug. civ. d. VI, 10; Jos. Ant. XVIII, 3 § 65 ff. (Lietzm.).

durch den Schleier die Angriffe der Engel fern zu halten[1], die dem Manne nichts anhaben können. So versuchen wir die dunkle Stelle zu erklären — in Hoffnung auf weiteres Licht[2].

V. 11. 12 „warnen vor falschen Konsequenzen, die man aus V. 7. 8 ziehen könnte"; es fragt sich nur, weshalb sie nicht unmittelbar auf V. 7ff. folgen, und ob P. selber diese Korrektur, die beinahe das Gegenteil von V. 7. 8 ist, geschrieben haben kann; Schm.: „er lenkt ein, weil er fürchtet einseitig zu werden". *Πλήν* führt hier nicht einen Gegensatz ein (verum), sondern läßt noch die urspr. Bedeutung „außer" erkennen (vgl. Phl 1 18): jene Sätze V. 7ff. gelten unbeschadet folgender Wahrheit: »nur« daß man nicht übersehe! Zu *χωρὶς ἀνδρός* erg. *ἐστίν*, und dies bedeutet nach der Begründung in V. 12: »er ist oder wäre nicht vorhanden«, und zwar richtet sich der Akzent gegen den einseitig ausgebeuteten Satz: *ἡ γυνὴ ἐκ τ. ἀνδρός*[3]. Nein, auch der Mann ist zwar schöpfungsgemäß nicht *ἐκ τ. γυναικός* (K) entstanden, wohl aber wird er allzeit »durch das Weib« geboren (I Tim 2 15); damit ist des Weibes Unentbehrlichkeit erwiesen; ohne sie ist die Existenz des Mannes undenkbar.

Hierbei ist nun freilich *ἐν κυρίῳ* garnicht berücksichtigt; diese Worte sind nicht nur „überflüssig" sondern unhaltbar (Blj.). Denn wenn es sich um Verhältnisse innerhalb der Gemeinde handelte, etwa um die christliche Ehe, in der keiner der Gatten ohne den andern »etwas ist« (vgl. Gal 6 15), so wäre V. 12 eine recht unpassende Begründung. Eine andre Möglichkeit wäre: in Christo sind nach Gal 3 28 Mann und Weib einer, erst Mann und Weib zusammen machen den „neuen Menschen" aus, von dem Kol 3 10f. redet, und für die untrennbare Zusammengehörigkeit beider würde die fortdauernde natürliche Ordnung als Beweis aufgeboten. Aber dies alles ist sehr unwahrscheinlich. Daß es sich nicht um die christliche Ehe sondern um die Naturordnung handelt, zeigt schließlich

τὰ δὲ πάντα ἐκ θεοῦ, »das alles«, die Stellung von Mann und Frau, ihre Funktionen, sie selber, es »stammt von Gott« (II 5 18; I 8 6; Röm 11 36), er hat es so geschaffen und geordnet, und damit ist nicht nur die Ordnung sanktioniert sondern auch die Überschätzung des männl. Geschlechtes, die dem Schreiber von V. 11f. schwer auf dem Herzen liegt, gewahrt. Damit hat sich P. gegen P., oder vielmehr ein Interpolator gegen P. in V. 7ff. erklärt.

1. Eine bemerkenswerte Parallele teilt Dibelius (p. 233f.) mit aus dem Leben Muhammeds des Ibn Hischam ed. Wüstenfeld, Göttingen 1858, I 1, 154. „Während Muhammed eine Erscheinung des Engels Gabriel sieht, läßt Chadidja, die Frau des Propheten, ihren Schleier über den auf ihrem Schoße sitzenden M. fallen — und sofort ist der Engel verschwunden."

2. Nicht überzeugend ist Hnr.s Deutung nach v. Hengel: „die Rücksicht auf die Schöpfungsordnung, deren (Vermittler Hnr. I, 317 und) Hüter die Engel sind, macht es der Frau zur Pflicht, ihr Haupt zu verhüllen", weil, wie Bchm. sagt, „sie an den Engeln Beobachter haben dafür, ob sie die ihnen zugewiesene Stellung zu ihrem Manne bewahren". Aber 1) wird in Wahrheit die Unterordnung unter den Mann durch den Schleier nicht ausgedrückt; 2) ist die Regelung des Verhältnisses von Mann und Weib (Gen 3 16) kein Teil derjenigen Schöpfungsordnung, an der die kosmischen Engel beteiligt sind; 3) ist diese Unterordnung ja ein Teil desjenigen *νόμος*, der als ein Teil des *αἰὼν οὗτος* für die Christen überwunden ist (Kol 2 20; Gal 4 3 und Gal 3 28!); P. müßte also des Einwandes gewärtig sein, daß die *ἄρχοντες* (*στοιχεῖα*) *τ. κόσμου* ja über christl. Frauen keine Autorität mehr sind.

3. Darum ist die Umstellung der Glieder *οὔτε — οὔτε* bei D b KL vg syr Ign ipol Chr falsch.

Letztes Argument, wie 10_{15}, aus dem eignen Urteil der Korr. heraus: **V. 13** sie mögen »in sich selber die Entscheidung fällen«, mögen bei ihrem Gefühl zu Rate gehen[1], ob es »geziemend ist« (Mt 3_{15}; Eph 5_{3}; I Tim 2_{10}). *τῷ θεῷ* ist keineswegs „an sich überflüssig", hier tritt noch einmal fast kraß die Anschauung hervor, daß das Weib ihrer ganzen Art nach so weit entfernt von Gott, so sehr sarkisch-kosmisch ist (vgl. Dibelius p. 18), daß es für sie unschicklich ist, vor Gottes Antlitz ohne Hülle zu erscheinen. **V. 14** Dies lehrt (neben den Weisungen aus der Schrift) »auch die Natur«; diese Argumentationsweise, schon bei Plato vorgebildet (*τὸ τῆς φύσεως δίκαιον* p. 484 B), ist echt stoisch[2]. Besonders *αὐτή* ist stoisch gedacht. In der Natur vernehmen wir die Stimme Gottes noch unmittelbarer als etwa in der Schrift, sie selber lehrt uns aus innigster Fühlung mit dem Göttlichen heraus. »Wenn ein Mann das Haar lang wachsen läßt«, nicht so wie es gute athenische Sitte war[3], sondern in langen weibischen Locken, wie es dem *μαλακός* eigentümlich ist[4]. Zu *ἀτιμία* vgl. Röm 1_{26}f. **V. 15b** Erst mit *ὅτι ἡ κόμη* ꝛc. wird die Tatsache angegeben, durch welche die Natur uns lehrt, *ὅτι* begründet also das *διδάσκει*. Und der dazwischen stehende Satz **V. 14b. 15a** ist der Inhalt der Lehre. Weil die Natur das Weib mit langem Haar versehen hat »anstatt einer Hülle«[5], so hat sie damit angedeutet, daß sie das Weib unter allen Umständen verhüllt und nicht *ἀκατακάλυπτον* wissen wolle. Die Folgerung, daß ja dann das lange Haar als Schleier genüge, wäre gegen die Meinung des P., und wäre eine unerlaubte Ausbeutung des *ἀντί*, das hier in Wahrheit nicht = anstatt steht, sondern (vgl. Passow) ganz klass. in der etwas abgeschwächten Bedeutung = instar oder = *ὡς*[6]. **V. 16** bricht die Erörterung, nicht ohne Heftigkeit, ab: wahrscheinlich werden all diese Argumente nichts nützen, da es, wie P. zu wissen scheint (*εἰ* c. ind., realer Fall), Leute in K. gibt, welche »rechthaberisch« nicht bloß von Natur sind, sondern auch Wert darauf legen es zu sein, es sein »wollen«, sich in dieser Rolle

---

1. Diese Nuance fällt aus bei D vg Ambrst *ὑμῖν αὐτοί*. *θεῷ* steht in DG syr sah cop arm aeth hinter *προσευχ*; dadurch ist es noch stärker betont.

2. Epikt. Ench. 49 *καταμαθεῖν τ. φύσιν κ. ταύτῃ ἕπεσθαι*; Cic. de off. I 28, 10: naturam si sequemur ducem, numquam aberrabimus. Lietzm. zit. P. Wendland, Quaest. Musonianae, Diss. Berl. 1886, p. 23.

3. Vgl. Becker, Charikles 3, 233 ff. Plut. Lys. 1 *Λυσάνδρου δέ ἐστιν εἰκονικὸς (ἀνδριὰς) εὖ μάλα κομῶντος ἔθει τῷ παλαιῷ κ. πώγωνα καθειμένου γενναῖος*.

4. Eustathius z. Il. *γ* p. 288: *κόμην δὲ ἔχειν καὶ εὔκομον εἶναι γυναικώτερόν ἐστιν; διὸ κ. Πάρις ὀνειδίζεται*. Bammidbar R. XI (nach Wetstein): nonne comam alere turpe ut viro, qui caput non pectit? Philo spec. leg. III § 37.

5. *περιβόλαιον* ist nicht spez. Schleier, sondern Umwurf, Decke, Hülle, z. B. Leichenkleid Eur. Hecr. f. 549; Bettdecke Galen XVIII, p. 103, 15. 19; Fußdecke Plut. Arat. 43; Kleid: Dtn 22_{12}: *ἐπὶ τ. τεσσ. κρασπέδων τῶν περιβ. σου*; Ps 101_{26}; Jes 50_{3} *ὡς σάκκον θήσω τ. περιβ. σ.*

6. *ξένος ἐστὶν ἀντὶ ἀδελφοῦ* Od. 8, 546 ist einem Bruder gleichzuachten; *ἀντὶ παντὸς ἔχειν τι* Plut. C. Gracch. 8: „etwas allem gleich achten", d. i. einen sehr hohen Wert auf etwas legen. – *αὐτῇ*, bald hinter (B ℵA 17 al peš aeg arm aeth Euthal^{cod}), bald vor *δέδοται* (C H P 37 46 73 al f vg philox Ambrst) fehlt in DG KL Tert(?), wahrscheinlich Zusatz; dagegen ist *αὐτή* (V. 14) durch B ℵAC H D P zu stark bezeugt, um wegen G Tert (om) und D^{b} KL latt (*αὐτὴ ἡ φύσις*) gestrichen werden zu können. – *ἢ* vor *οὐδέ* (V. 14) in D^{c}E KL ist zu schwach bezeugt. – Gründe für die Ausscheidung von V. 13–15 (Hlst.) sind nicht vorhanden.

gefallen. Dies hier die Bedeutung von δοκεῖ (vgl. zu 3 18); die Übersetzung „scheint" — als ob P. sich nicht getraue, den wirklichen Fall anzunehmen, ist zu matt; dagegen ist „dünken, sich einbilden" hier ganz unangebracht, denn es ist kein Ruhmestitel φιλόνεικος zu sein[1]. Der Kondizionalsatz hat keinen eigentl. Nachsatz, sondern mit Bruch der Konstr. fährt P. fort »wir haben solche Gewohnheit nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes«. Daß P. damit die Streitsucht und Rechthaberei meine, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil diese doch kaum ein so mildes Prädikat wie συνήθεια verdient hätte; dies kann schwerlich eine individuelle „Angewohnheit" oder „Unsitte" bezeichnen, sondern eine in einem größeren Kreise herrschende Gewohnheit oder Sitte (vgl. zu 8 7 und Plut. mor. p. 267 A S. 268). Hier nun, wo von einer Frage der Sitte die Rede ist, liegt dies Verständnis am nächsten. Daß die Gemeinden Gottes nicht streitsüchtig seien, wäre überdies ein seltsam überflüssiges Argument. Dagegen wäre es in einer Frage über Sitten sehr angemessen, sich auf den Gebrauch der Gemeinden Gottes zu berufen, wobei ein πᾶσαι (vgl. 4 17; 7 17: vg codd Tert Cyp haben ἐκκλησία) als selbstverständlich mitzudenken ist. Wer aber sind die ἡμεῖς?

Daß P. sich (und die Seinen) damit außerhalb der Gemeinden Gottes stelle, ist natürlich Unsinn; οὐδέ muß die Nuance „überhaupt" enthalten vgl. Apg 16 15 ὡς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς. Um so mehr erhebt sich die Frage: wer sind ἡμεῖς? Ist es die Kor.-Gemeinde? Aber hier war ja die συνήθεια noch nicht durchgesetzt. Redet P. etwa als Vertreter eines andern Gemeindekreises, etwa in Makedonien? Aber dann könnte ἄλλαι bei ἐκκλ. nicht fehlen. Redet er von den Judenchristen, während ἐκκλ. τ. θ. die Heidenchristen wären? Unmöglich, denn auch jene sind ἐκκλ. τ. θ. Von den Juden? Aber was bewiese das den Korr.? Von sich selber (und seinen Genossen)? Aber inwiefern war in diesem kleinen Kreise Gelegenheit, diese Sitte auszuüben? Es bleibt eine Schwierigkeit, die wegfallen würde, wenn οὐδὲ αἱ ἐκκλ. τ. θ. als eine katholisierende Glosse (vgl. 1 2) wegfiele; dann wäre ἡμεῖς die Gesamtheit der Christen (oder — wenn συνηθ. wirklich auf die Streitsucht ginge — Paulus selber, etwa mit seinen Genossen). Aber auch wenn οὐδὲ . . fehlt, bleibt die wichtige Tatsache bestehen, daß P. hier eine ungeklärte Streitfrage schließlich durch eine Berufung auf die allgemeine chr. Sitte entscheidet — der Anfang eines allgem. Kirchenrechtes[2].

D. II. Die Gemeindeversammlungen 11, 17—34.

II 1 Einleitung V. 17—19. **V. 17** macht den Eindruck einer allgemeinen Überschrift, die man sehr gut auch noch auf die Kapp. 12—14 beziehen könnte, denn auch die dort erörterten Mißstände zeigen, daß sie οὐκ

---

1. In φιλον. liegt zunächst, daß einer Freude am Streit als solchem hat, während es ihm auf die Sache eigentlich nicht ankommt; so sagt Plut. mor. p. 832 C von einem Sophisten, daß er nicht aus Freude am Disputieren sondern ἐλεγκτικῶς, mit der Absicht oder Fähigkeit, den Gegner wirklich zu überzeugen, rede. Aber das Wort geht dann auch über in d. Bed. „rechthaberisch", so Plato Phaed. p. 91 A, von jem., der vor allem seine Meinung durchsetzen will. Und nun erklärt sich das δοκεῖ vielleicht durch eine kleine Verschiebung des Gedankens; viell. meinte P.: wenn einer glaubt, unter allen Umständen Recht zu haben — und dies durch hartnäckiges Disputieren durchsetzen will.

2. Über die zahlreichen Interpolationsannahmen in diesem Abschnitt vgl. Clemen p. 45 f.; Hst. scheidet V. 5b. 6. 10. 13—15, Balj. V. 16 aus.

εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλ' εἰς τὸ ἧσσον[1] zusammenkommen. Nach 7 9; Phl 1 23 ist κρεῖσσον das aus sittl. oder relig. Gründen Wünschenswertere (vgl. Epikt. Reg.; zu ἧσσον vgl. ἥττημα 6 7). εἰς τὸ κρ. ist sachlich wohl dasselbe, wie wenn P. gesagt hätte εἰς τὸ συμφέρον (7 35), und meint die sittliche und religiöse Förderung, die doch das Endziel der Zusammenkünfte sein sollte; statt dessen aber ist das Ergebnis, daß sie gerade durch die Versammlungen reif zum Gericht werden (V. 34).

Schwierig ist τοῦτο δὲ παραγγέλλω(ν) οὐκ ἐπαινῶ(ν), ὅτι .. sowohl textkritisch wie exegetisch. Wenn man τοῦτο auf das Folgende bezieht (so Schm.: folgendes aber gebiete ich, während ich in V. 16 mich nur auf die allgem. Sitte berufen habe), so kann man nur mit AC G 17 67** 73 vg peš philox arm aeth Ambrst παραγέλλω οὐκ ἐπαινῶν lesen; aber es dauert ziemlich lange, bis ein Gebot kommt, und das Nächstliegende ist immer, ein am Anfang des Satzes stehendes τοῦτο auf das zuletzt Gesagte zu beziehen. Eine Rückbeziehung des τοῦτο aber ist wieder schwierig, weil gerade zuletzt ein eigentliches παράγγελμα nicht vorkam. Tut man es trotzdem, so kann man sowohl παραγγέλλω lesen wie παραγγέλλων (ℵC³D^cE G KLP cop Chr Thdrt), dann natürlich entspr. ἐπαινῶν und -ῶ[2]. P. würde dann sagen entweder: dies gebiete ich, da ich nicht loben kann, und nun wäre es besser ὅτι = daß zu fassen; dann wäre V. 17 eine nachträgliche Erklärung, warum P. der Schleierfrage eine so große Erörterung gewidmet hat. Oder es hieße: bei diesen Ermahnungen konnte ich leider nicht loben, und nun wäre ὅτι = weil; dann wäre V. 17 eine Erklärung für den zum Schluß V. 16 sogar etwas heftigen Ton der vorigen Erörterung. Aber es hat Bedenken, das οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον συνέρχεσθαι auf das Vorige zu beziehen; daß P. damit auf das Folgende blickt, zeigt die Begründung (γάρ) in V. 18. Wir sind also in einem Dilemma: τοῦτο bezieht sich am besten zurück, οὐκ ἐπαινῶ ὅτι am besten vorwärts. Und so hat man den Eindruck, daß V. 17 ein ziemlich ruckweiser Übergang zum neuen Gegenstand sein soll: indem ich dies gebiete (fällt mir ein, daß) ich nicht lobe, daß ihr .. oder: dies gebiete ich, wobei ich übrigens auch nicht loben will, daß ihr .. Auf alle Fälle ist der Übergang entweder unklar oder gewaltsam. Die Rückbeziehung auf V. 2 ist recht künstlich. Sollte V. 17 eine später hergestellte Brücke zwischen 11 1—10 und 17—34 sein? Unser Abschnitt könnte an sich natürlich ebenso gut dem 1. wie dem 2. Briefe des P. angehören, er könnte sich gerade so gut an 10 1—22; 6 12—20 anschließen, wie an 10 33; 11 1; 9 19—23. Ein Umstand aber spricht stark dafür, ihn dem 1. Schreiben zuzuweisen. Denn ἀκούω V. 18 kann kaum identisch sein mit ἐδηλώθη μοι 1 11, wenn die in V. 18 erwähnten σχίσματα identisch sein sollten mit denen in 1 10—12, und dies ist doch die nächstliegende Annahme. Denn die Parteiungen erscheinen dem P. 11 18. 19 noch relativ unbedenklich, fast notwendig, während sie nach Kap. 1—4 die Gemeinde zu vernichten drohen. P. scheint also zwischen 11 18 und 1 10ff. genauere und bedenklichere Nachrichten erhalten zu haben. Ist unsre Zuteilung von 11 18—34 an den vorkanonischen Brief richtig, so gehört das Stück mit 10 1—22 (23); 6 11—20 zusammen. Dazu paßt, daß das Verhalten der Korr. beim δεῖπνον κυρ. an die heidn. Neigungen erinnert, die in jenen Stücken bekämpft werden. Wenn aber 11 1—16 und 11 18—34 demselben 1. Briefe angehören, so scheint doch die Verbindung V. 17 erst später dazu gekommen zu sein, 11 1—16 wird wohl einen früheren Platz in dem Schreiben eingenommen haben.

V. 18 Dem πρῶτον folgt kein δεύτερον; man findet dies zweite entweder in V. 20—34, oder in Kp. 12—14. Die erstere Auffassung scheint

1. Bei den späteren Zeugen D^cE (K) L (P) besteht die Neigung, die att. Formen κρεῖττον (ἧττον) einzusetzen, G Thdrt ἔλαττον, s. Anm. 3. 7 9.

2. B, der beidemal das Part. hat, bietet eine unbrauchbare Mischlesart, D^gr 137 sah^woid Euthal^cod παραγγέλλω, οὐκ ἐπαινῶ bietet wenigstens eine Konj. dar, die sich hören läßt.

mir unhaltbar, 1) weil die Behandlung des σχίσματα in V. 18. 19 doch etwas gar zu kurz ist, 2) weil V. 20 mit οὖν das συνερχ. aus V. 18 aufnimmt, 3) weil die Mißbräuche beim δεῖπνον schließlich auch auf σχίσματα zurückgehen werden. Es bleibt also übrig, daß P. entweder die Fortsetzung überhaupt fallen läßt, indem er mit τὰ λοιπὰ V. 34 summarisch abbricht, oder daß sie in Kp. 12—14 zu suchen ist. — συνερχομένων ὑμῶν[1] steht voran, weil dies sozusagen die Generalüberschrift ist. Darauf führt auch ἐν ἐκκλησίᾳ; denn hierin wird noch nicht unterschieden die Zusammenkunft „zum Essen" V. 33 und die Wortversammlung 14 26; beide Arten der Versammlung stellen ein συνερχ. ἐν ἐκκλ. dar[2]. ἐν ἐκκλ. darf nicht örtlich genommen werden, denn eine ἐκκλ., in der man sich (wie in einem Hause) versammeln könnte, ist ja nicht vorhanden, sie entsteht erst durch das συνέρχεσθαι. Da nun aber das Subjekt dieses Zusammenkommens auch schon ἐκκλησία heißt, so kann man sich hier die beiden Seiten des Begriffs klar machen: streng genommen ist ἐκκλ. nur da, wo eine Anzahl Menschen örtlich vereinigt sind; aber sie bleiben auch nach dem Auseinandergehen ἐκκλ., weil sie noch immer vor dem Angesicht Gottes vereinigt gedacht werden. Dem ἐν ἐκκλ. entspricht sachlich ἐπὶ τὸ αὐτό V. 20; P. hätte auch sagen können ἐπὶ oder εἰς ἐκκλησίαν (Tert. coimus in coetum et congregationem apol. 39), wie er εἰς τὸ φαγεῖν sagt, aber durch ἐν wird sehr lebendig ausgedrückt, wie eben durch das συνέρχεσθαι die ἐκκλησία entsteht: in der Form der Gemeindeversammlung, »als Gemeinde«; etwas anders ist also Did. 4, 14, wonach man ἐν τ. ἐκκλ., d. h. in der bereits versammelten Gemeinde seine Sünden bekennen soll, vgl. 14 19. 35. — In ἀκούω braucht nicht zu liegen, daß wiederholte, andauernde Kunde vorliegt (wie 5 1); es kann auch streng präsentisch sein: „soeben höre ich", ja zur Not auch das Ergebnis eines ἀκηκοέναι bezeichnen (Hnr. nach Ast zu Plat. Leg. 9 f.). — »Nur zu einem Teil« will er glauben[3], was er da hört, will manches noch für Klatscherei oder Verdrehung halten — man glaubt zu empfinden, daß P. sich diese unerquicklichen Dinge noch fern hält, während er 1 10ff. darauf eingehen muß[4]. — **V. 19** In πιστεύω liegt, daß

1. γάρ ist im gegenwärtigen Text Begründung zu οὐκ εἰς τ. κρεισσ. ἀλλὰ εἰς τ. ἡσσ. συν. Hart ist es, daß so dicht hinter συνέρχεσθε συνερχ. ὑμῶν wiederholt wird, als ob davon noch nicht die Rede gewesen wäre; auch dies spricht gegen die Ursprünglichkeit von V. 17.

2. Daß die Versammlung „zum Essen" eine andere sei als die zum Wort, wird außer aus V. 33 εἰς τ. φαγεῖν namentlich aus Plin. ep. ad Traj. 96 (97), 7 entnommen quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere .. quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum.

3. Man bem. hier den ganz alltäglich neutralen Gebrauch von πιστεύειν. — μέρος τι gut attisch, oft bei Thucydid.

4. τῇ vor ἐκκλ. (Rcpt.) ist mit allen alten Zeugen zu streichen; und ἐν ὑμῖν, das bald vor B ℵAC KLP, bald nach ὑπάρχειν DG steht, und in vg codd Or int Ambrst fehlt, ist sehr zweifelhaft, ebenso das 1. ἐν ὑμῖν in V. 19, das bald vor bald nach εἶναι (D c E aeg), in 48 72 al vor αἱρ. steht und in DG vg Or int Cyp Aug Ambrst fehlt. Wenn man es streicht, tritt das Zitat deutlicher hervor. Καί hinter ἵνα ist durch BD 37 71 de vg sah Ambrst doch völlig genügend bezeugt, zumal da es nicht leicht ist; zu dem δεῖ fügt es ein 2. Argument hinzu. Das letzte ἐν ὑμῖν ist gegen C Epiph al zu halten.

P. sich wohl da hineindenken kann – »denn es muß ja auch Parteiungen geben«, das liegt ja in der Natur der Sache. Ein wenig zu stark findet man in *δεῖ* den Willen Gottes ausgedrückt; besser wäre schon die Annahme Reschs, daß P. hier auf das Did. 6, 5 vorliegende Herrenwort anspiele: *ὡς καὶ ὁ κύριος κ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη ὅτι ἔσονται αἱρέσεις καὶ σχίσματα* (Agrapha [1]p. 173 f.; [2]p. 100); so zit. auch Justin Dial. c. Tr. c. 35 p. 253 B ein Herrenwort: *ἔσονται σχίσματα κ. αἱρέσεις*; Didym. de trin. III, 22: *ἔσονται ἐν ὑμῖν αἱρέσεις κ. σχίσματα.* Ich bin geneigt, Resch hierin beizustimmen. Sehr gut würde sich bei dieser Annahme *καί* vor *αἱρέσεις* erklären: nach dem Worte des Herrn sind ja nicht nur Spaltungen zu erwarten, bei denen die Gemeinde als Ganzes weiter besteht, sondern auch die bedenklicheren Parteien, durch welche sie aufgelöst wird (s. z. 1 10 S. 13). Daß *καί* bedeute: „neben befriedigenden Gemeindezuständen muß es auch Scheidungen geben" (Schm.), ist doch recht künstlich. P. tröstet sich mit diesem *δεῖ*, ja er findet sogar etwas Gutes daran, denn auf diese Weise können ja »auch die Tüchtigen offenbar werden unter euch« [1]. Erst im Streit zeigt sich die Klarheit und Energie und Zuverlässigkeit des Charakters[2] (vgl. II 13 7: *ἵνα ἡμεῖς δόκιμοι φανῶμεν*; II 10 18; Röm 14 18). Solange P. noch so gute Wirkungen von den *αἱρέσεις* erwartet, konnte er nicht so trübe urteilen, wie in Kap. 1 – 4.

II, 2 Das Herrenmahl V. 20 – 33. **V. 20** *Οὖν*[3] nimmt die Erörterung neu auf, um im Einzelnen zu sagen, was er an den *σχίσματα* tadelnswert findet. – *ἐπὶ τὸ αὐτό* wie Apg 1 15; I Clem 34; Barn. 4; Plato rep. p. 329 A; Xen. rep. Ath. II, 2 – wo der Versammlungsort ist, etwa im Hause eines begüterten Gemeindegliedes wie Gaius Röm 16 23 (*ὁ ξένος ὅλης τ. ἐκκλ.*) oder in einem gemieteten Lokal, wissen wir nicht; im ersteren Fall dürften wir uns die Gemeinde noch nicht sehr zahlreich denken. Obwohl P. hier noch nicht gesagt hat, daß sie *εἰς τὸ φαγεῖν* zusammen kommen, wird dies ohne weiteres vorausgesetzt; wahrscheinlich trat das Cliquenwesen bei den Mahlzeiten, bei denen man sich um verschiedene Tische gruppierte, stärker hervor, als bei den Wortversammlungen, wo man auf den Bänken etwa einer *σχολή* (wie Apg 19 9) sich zwangloser durcheinander mischte, sodaß der Leser, wenn er von *σχίσματα* hörte, gleich an die Mahlzeiten denken konnte. In *οὐκ ἔστιν* liegt nicht das finale „es geschieht nicht um" denn auch die Korr. wollen ja ein Herrenmahl halten; aber auch die Übers. „so heißt das nicht, ein H. M. halten", ist untunlich, denn dabei wäre ein *τοῦτο* unentbehrlich, da ja das *συνέρχεσθαι* nicht mit *φαγεῖν* gleichgesetzt werden kann; die sprachlich und sachlich natürlichste Auffassung: »es ist (sittlich) unmöglich, ein „Herren-Mahl" zu genießen«, das den Namen *κυριακόν* wirklich verdiente.

1. Hnr. zit. die ähnliche Betrachtung Ciceros Tusc. II, 2: In ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore nunquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus dissensionibusque viguisset.

2. Epikt. II 12, 22: *σε οὕτω σοφὸν ὄντα καὶ ἐν τῇ πόλει δόκιμον* vgl. Röm 16 10 *δόκιμον ἐν Χριστῷ.*

3. DG om; dieselben lesen falsch *οὐκ ἔτι* jam non, f vg Ambrst jam non est, d e non (ohne est).

Kein Zweifel, daß die Abendmahlzeit, welche die Gemeinde, wahrscheinlich nicht täglich, sondern doch wohl stato die (Plinius), etwa nach 16 2 am 1. Wochentage (Apg 16 7) oder wie es Off 1 10 heißt ἐν τ. κυριακῇ ἡμέρᾳ (Did. 14: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον) abhielt, von jeher nicht nur als ein profanes Mahl, sondern als „dem Herren gehörig“ [1], ihm geweiht betrachtet wurde; am „Tische des Herrn“ 10 21 kommt man zusammen. In welchem Sinne dies in Kor. verstanden wurde, können wir uns nach dem auf S. 257 f. Gesagten vorstellen. Wie man am „Tische des Serapis“ sich versammelte, um des Gottes froh zu sein und die gegenseitige Gemeinschaft in diesem Glauben zu genießen, so vereinigte man sich auch am Tische des Herrn, um des neuen Glaubensbesitzes sich dankbar und freudig bewußt zu werden und gemeinsam dem herrlichen Ziel des Reiches Gottes entgegen zu schauen. So wird in den Gebeten der Didache Kp. 9. 10 gedankt für „den heiligen Weinstock Davids“, „für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht“, dafür daß Gott „seinen heil. Namen in unsren Herzen hat wohnen lassen“, für πνευματικὴ τροφὴ καὶ ποτὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος διὰ τ. παιδός σου, und es wird gebetet um die baldige Vereinigung der Gemeinde im Reiche Gottes. Daß Freude und Lobpreis der Grundton bei diesen Mahlzeiten gewesen ist, bezeugt Apg 2 46.

Wenn nun P. sagt, so wie die Korr. zusammenkommen, sei es unmöglich ein wirkliches Herren-Mahl (bem. die betonte Voranstellung von κυριακόν) zu essen, so muß er dies begründen 1) aus dem Verhalten der Korr. beim Mahle V. 21 – 22; 2) aus seiner Auffassung dessen, wie ein κυριακὸν δεῖπνον wirklich beschaffen sein müsse V. 23 – 34. Aber schon in V. 21 f. liegt eine bestimmte Auffassung von einem idealen Herrenmahl zu Grunde.

V. 21 P. hebt einen Zug in dem Verhalten der Korr. hervor, in dem ein doppelter und dreifacher Verstoß gegen den Charakter des Herrenmahls enthalten ist, daß »Jeder seine eigne Mahlzeit vorwegnimmt«, ohne, wie V. 33 fordert, »auf einander zu warten«, also trotz ἐν τῷ φαγεῖν [2] schon vor Beginn der Versammlung. Während noch manche Brüder, etwa durch ihre Arbeit, ferngehalten waren, setzen sie sich (ἕκαστος ist natürlich etwas zu viel gesagt, vgl. 14 26), etwa in Gruppen und Cliquen (dies muß man nach V. 18 ergänzen), zusammen hin und beginnen schon, wenn auch nicht zu schmausen, so doch sich ihr Teil zu sichern. Ihr »eignes« δεῖπνον vorweg nehmen können sie natürlich nur, wenn sie es selbst mitgebracht hatten. Anstatt es εἰς τὸ κοινὸν τιθέναι (Xen. Mem. III, 14, 1) und zu warten, bis eine Verteilung unter alle stattgefunden hat, fangen sie an, das Mitgebrachte selber zu verzehren, etwa mit ihren Verwandten oder Freunden oder Parteigenossen. Die Folge davon ist, daß die Spätergekommenen nun hungernd bei Tische sitzen und zusehen müssen, wie die andern nicht nur sich satt essen sondern sich volltrinken, gelegentlich bis zur Trunkenheit. Mit ὃς – ὃς sind natürlich nicht normale, sondern besonders starke Fälle herausgegriffen. Man darf also nicht

1. Deißmann (NBSt p. 44 ff.; L. v. O. [1]259 ff. [2]269 ff.) hat das Wort κυριακός im Sprachgebrauch des Kaiserkultus nachgewiesen, z. B. κυριακὸς λόγος (BU 1, 15 f.), kais. Kasse, κυριακὸς φίσκος (CIG III 3919) u. a. Es geht aber m. E. zu weit, wenn er sagt, daß P. „es aus dem staatsrechtl. Gebrauch s. Zeit, in dem es »kaiserlich« bedeutet, übernommen habe“. Es ist ja möglich, daß er es mit bewußter „Kontrastempfindung“ aufgegriffen hat, es ist aber natürlicher anzunehmen, daß wenn einmal Christus κύριος genannt wurde, ein Adj. davon garnicht anders gebildet werden konnte, so daß dies eine Parallele zum Sprachgebrauch des Kaiserkults wäre, keine Entlehnung.

2. In ἐν scheinen DG ἐπὶ τῷ 3 17 εἰς τό e f vg ad manducandum eine Schwierigkeit gefunden zu haben.

sagen, daß die kor. Gemeindemahle in wüste Saufgelage auszuarten pflegten. Getadelt wird nicht das Übermaß des Essens und Trinkens, sondern das „Vorwegnehmen", darin liegt eine Rücksichtslosigkeit gegen den Bruder, der nun hungern muß, weil er, wie V. 22 sagt, zu den *μὴ ἔχοντες* d. h. zu den Armen[1] gehört! Es folgt also, daß bei den Mahlzeiten die ärmeren Brüder mit verpflegt werden sollten — nicht aus einer gemeinsamen Kasse, wie häufig in griech.-röm. Vereinen, denn dazu würde das *ἴδιον* nicht passen, sondern aus den von den Bessergestellten mitgebrachten Vorräten[2]. Insofern hat das „Herrenmahl" hier den Charakter eines Liebesmahls, einer Agape, wie später der Name lautete[3]. Aber klar ist, daß dies Liebesmahl nicht etwas vom *κυριακὸν δεῖπνον* getrenntes ist; zum Charakter eines echten Herrenmahls gehört es, daß diese liebevolle Rücksicht beim Essen genommen werde und nicht die armen Brüder »beschämt werden«. **V. 22** Eine »Verachtung der Gemeinde« liegt darin insofern, als bei diesem Verfahren der Nachdruck auf dem eignen Essen und Trinken liegt — dies aber kann man doch wohl[4] gerade so gut oder besser zu Hause tun — statt beim Zusammensein *ἐν ἐκκλησίᾳ* und als *ἐκκλησία τ. θεοῦ*. Wären sie sich dieses Charakters der Versammlung (vor dem Angesicht Gottes und etwa „mit dem Namen des Herrn" auf den Lippen 5 4) bewußt, so könnten sie nicht das Zusammensein benutzen, um ihrer Eß- und Trinklust zu fröhnen und dabei den armen Bruder, der hungrig dabei sitzen muß, zu beschämen. Hier sieht man am deutlichsten in die Sachlage hinein. Die Grundlage des *δεῖπνον κυριακόν* ist eine wirkliche Mahlzeit, bei der Speise und Trank nicht nur symbolische sondern reale Bedeutung haben. Ob wirklich ein üppiges Mahl aufgetischt wurde, oder wie in der societas in Lanuvia (s. Anmerkung 2) nur Brot und Wein und etwas Fisch-Zukost, wie das dem sozialen Stande der Gemeinde entsprechen würde, wissen wir nicht. Aber jedenfalls war es von vornherein nicht gegen den Sinn der Veranstaltung, wenn Gemeindeglieder sie benutzten, um satt zu werden — auch die Armen sollen ja nach des P. Meinung bei dieser Gelegenheit satt werden. Erst das ganz individualistisch-egoistische Verhalten einzelner Mitglieder, das mit hochmütiger Absonderung von den Armen und Einfältigen verbunden gewesen sein wird (*σχίσματα*), ist dem P. tadelns-

---

1. *Μή* nach der Regel der *κοινή*, wonach *μή* bei allen Modi außer dem Ind. steht. Ob *οἱ μὴ ἔχοντες* so einfach „die Armen" heißt (Hnr. nach Ast ad Plato Leg. 5, 172, wo *οἱ ἔχοντες* = divites ist), oder ob man nicht lieber an dem Zusammenhang das konkr. Objekt ergänzen soll?

2. Die bei Lietzm. mitgeteilte Lex der cultores Dianae et Antinoi von Lanuvium (CI XIV 2112, Dessau inscr. lat. sel. 7212, Bruns Fontes[6] S. 345 ff.) bestimmt, daß die jeweiligen magistri ad cenam faciendam, die ex ordine albi (das Verzeichnis der Mitglieder) daran kommen (jedes Jahr 4 Mann), zu den 6 jährlichen cenae liefern müssen, jeder eine Amphora guten Wein, ferner pro Kopf ein Brot zu 2 as, 4 Sardellen, die Polster zum Liegen, warmes Wasser und Bedienung.

3. Judas v. 12; Ign. Smyrn. 8, 2: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τ. ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν*.

4. *γάρ* in der Frage wie Mt 27 23: *τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν*; Apg 19 35 scheint mir nichts weniger als „konklusiv" zu sein (Hnr. nach Win.[7] § 53, 8), sondern enthält wie so oft die „Begründung der unausgesprochenen Verneinung oder des (ausgesprochenen oder unausgesprochenen) Tadels" Blaß § 78, 6.

wert. Die lebhafte Anrede nach den lebhaften rhetor. Fragen *μὴ γάρ, ἤ*: »Was soll ich euch[1] sagen? Soll ich euch loben? Hierin lobe ich euch nicht!« braucht sich nicht auf eine Äußerung der Korr. zu beziehen, die sich ihres Gehorsams gegen des P. *παραδόσεις* gerühmt hätten und dafür gelobt sein wollten. Nur auf ein freiwillig gespendetes Lob 11_{2} bezieht er sich, es in diesem Punkte einschränkend. Und nun folgt zur Begründung dieses Nichtlobens (*γάρ*) V. 23–25 die Erinnerung an die Gemeinde-Überlieferung. Die Verbindung ist locker, und man muß Unausgesprochenes dazwischen ergänzen. Jene Versündigung gegen die Gemeinschaft ist ihm ein Zeichen, daß sie auch nach einer anderen Richtung hin die religiöse Bedeutung des Mahles nicht fühlen. Wer nichts Eiligeres zu tun hat, als sich einen Anteil am Essen zu sichern, der scheint auch keine Empfindung dafür zu haben, daß die Versammlung doch nicht nur zum Essen und Trinken da ist, daß das Brot, das man hier ißt, kein gewöhnliches Brot ist, er »unterscheidet nicht« dies Brot als »den Leib« des Herrn von gewöhnlichem Brote, wie er es zu Hause ißt. Es fragt sich nun, ob die Gleichgiltigkeit gegen den religiösen Charakter der Mahlzeit so weit ging, daß man bei dem *μὴ ἐκδέχεσθαι ἀλλήλους* auch die Handlung des Brotbrechens und das Dankgebet ganz fallen ließ oder überhörte oder nur mechanisch mitmachte. Das letztere ist das wahrscheinlichste: auch wenn der *προϊστάμενος* oder die Vorsitzenden an den einzelnen Tischen die Handlung und das Gebet nicht unterließen, so hat dies doch die Stimmung der Tischgenossen nicht zu beeinflussen vermocht; denn wenn sie wirklich ihr Essen unter diese Handlung gestellt hätten, so hätten sie nicht so lieblos verfahren können. Darum hält P. für nötig, ihnen den Sinn des Ganzen vor die Seele zu führen, indem er an das erinnert, was er ihnen bereits früher überliefert hat. Also auch in diesem Punkte ist das Lob 11_{2} einzuschränken. **V. 23a** Das betonte *ἐγώ* hat vielleicht den Sinn: wenn ihr eure Art für richtig haltet – ich kann sie nicht loben, denn ich meinerseits habe eine Überlieferung über Ursprung und Sinn des Mahles, die mir solches Verfahren unmöglich machen würde. Hier und an der wichtigen Parallele 15_{3} begegnet uns (vgl. auch I Th 2_{13}; 4_{1}; II Th 2_{15}; 3_{6}; Röm 6_{17}; Gal $1_{9.\,12}$; Phl 4_{9}; Kol 2_{6}) das Begriffspaar *παραλαμβάνειν – παραδιδόναι*, genau nach rabbin. Sprachgebrauch[2]; wir lernen hier, daß die Überlieferung der Worte und Taten Jesu nach Art der rabbin. Tradition fortgepflanzt wurde, wobei natürlich der Gesichtspunkt der Lehre den der Historie überwiegt. Da P. bei *παραλ.* regelmäßig *παρά* setzt (I Th 2_{13}; 4_{1}; II Th 3_{6}; Gal 1_{12}), welche Präp. ja auch bei diesen Kompp. zunächst liegt, so kann das ungewöhnliche *ἀπό* nur den Sinn haben, daß er die Überlieferung nicht unmittelbar aus seiner Hand (seis mündlich seis durch Tradition) empfangen hat, sondern daß sie aus der Richtung des Herrn herkommt; „der Herr" ist der Anfangspunkt der ganzen Tradition.

---

1. *ὑμῖν*, bald hinter B ℵ AC DG lat peš aeg go), bald vor (KL philox) *εἴπω* stehend, fehlt in P arm aeth[pp], der ganze Satz *τί εἴπω ὑμῖν* fehlt in aeth[rom] (vgl. 1_{4}; 2_{4}; 10_{29}f.; 11_{9}). Zum mindesten *ὑμῖν* ist unsicher. *ἐπαινῶ* BG d e f g vg latt. VV. statt *ἐπαινέσω* kann Konformation nach dem folgenden *ἐπ.* sein.
2. מָסַר und קִבֵּל vgl. Aboth 1, 1: מֹשֶׁה קִבֵּל תּוֹרָה מִסִּינַי וּמְסָרָהּ לִיהוֹשֻׁעַ.

Es ist also mindestens ein Mittelglied anzunehmen; die Überlieferung der Urgemeinde. Immer wieder muß betont werden, daß Gal 1 11f., wonach P. sein Evangelium nicht von Menschen überliefert bekommen hat, keinen Widerspruch bildet gegen unsre Stelle und 15 3ff. Denn die hier und dort genannten *παραδόσεις* von Einzeltatsachen sind nicht das Evangelium des P.; dieses, nämlich der Satz, daß Jesus der Gekreuzigte, den er verfolgte, wirklich der Messias ist, oder umgekehrt: daß der Sohn Gottes es nicht verschmäht hat, Fleisch und Blut anzunehmen und sich für die Sünder kreuzigen zu lassen, so daß nun Gnade da ist und geschenkweise Gerechtsprechung — dies alles hat P. wirklich nicht aus Überlieferung, denn das hat er ja den Zeugen aus der Urgemeinde einfach nicht geglaubt, und erst durch die Vision ist er davon überzeugt worden. Das historische und lehrhafte Gewand dieser übergeschichtlichen Heilstatsachen hat er natürlich durch Überlieferung; diese Dinge nennt er darum auch nicht „Evangelium" sondern *παράδοσις* s. 3. 151.

Zu *παρέλαβον* ist *ὅτι* (natürlich = daß, nicht = denn: Luther) das Objekt, dem ein Relativsatz vorangeschickt ist. *Καί* betont die völlige Übereinstimmung dessen, was er den Korr. mitgeteilt hat, mit dem was er empfangen hat. Ihr besinnt euch doch?

V. 23b. 24. 25 Zur Auffrischung der Erinnerung an das früher schon Überlieferte hebt nun P. nicht etwa nur gewisse Hauptpunkte andeutend heraus, sondern er rezitiert feierlich die *παράδοσις* mit allen Nebenumständen. Nicht daß beim Herrenmahl diese Worte rezitiert zu werden pflegten oder daß P. dies verlangt — davon ist keine Spur vorhanden. Aber wir lernen hier, in welcher Weise die evangelische Überlieferung gelehrt zu werden pflegte (vgl. Papias von Petrus: *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* Eus. III, 39, 15). Nicht in zusammenhängender Erzählung eines längeren Abschnitts aus dem Leben Jesu, sondern zu einzelnen praktischen Zwecken der Lehre und Disziplin wurden Stücke der Überlieferung vorgetragen, nicht im gleichgiltigen Ton der historischen Notiz, sondern in der gehobenen Feierlichkeit, mit der Schriftworte und Erzählungen des AT vorgelesen wurden. Wie P. 10 1ff. das Beispiel der Wüstengeneration, immer in Fühlung mit dem Wortlaut der Schrift, aber doch frei und rednerisch wirkungsvoll zur Anschauung bringt, so wird hier eine *παράδοσις* aus dem Leben Jesu „rezitiert". Die rednerische Gehobenheit der Darstellung zeigt sich z. B. in der Durchführung des Parallelismus mit refrainartigem Schluß. Daß auch eine gewisse Freiheit der Wiedergabe vorliegt, lehrt die Vergleichung mit den Parallelen in Mtth. und Mk.

Besonders wichtig ist uns die Angabe »in der Nacht, da er überliefert, verraten ward« — ein Zeichen, daß P. auch die näheren Umstände der Leidensgeschichte, den Verrat, die Verhaftung, die nächtliche Szene gekannt hat. Nehmen wir hinzu, daß er von der „Kreuzigung" Jesu, also von der Beteiligung der Römer an dem Prozeß weiß, so ergibt sich, daß ihm die Hauptzüge der Leidensgeschichte unsrer Evv. bekannt gewesen sein müssen. Er weiß auch, daß das Mahl in der Nacht der Verhaftung stattfand. Der lebendigen Veranschaulichung der Szene würde es entsprechen, daß er hier »der Herr Jesus« sagt[1].

1. Freilich fehlt das glänzend bezeugte *Ἰησοῦς* in B 44, und ein Grund der Streichung ist kaum ersichtlich; einige Min. Cyr. fügen *Χριστός* hinzu. *ἐν τῇ νυκτί ᾗ*

Die Abendmahlsworte V. 23c. 24. Daß Jesus »Brot nahm und nachdem er das Dankgebet gesprochen, das Brot brach«, ist allen Berichten (auch dem kurzen Lk.-Text von D) gemeinsam; während aber Mk. Mtth. *εὐλογήσας* haben, steht P. mit *εὐχαριστήσας* dem Lk. näher. Das Brechen des Brotes ist ein fester Zug sowohl beim Sabbat- wie beim Passahmahl[1] und hat an sich weiter keine Bedeutung, als daß es die Voraussetzung der Verteilung ist. Es kann aber kein Zweifel sein, daß P. diesem „Brechen" schon bei Jesus eine symbolische Bedeutung zuschreibt: schon er hat damit seinen Tod dargestellt, „verkündigt", und eben dies Brotbrechen in Verbindung mit dem Gebet ist es, was »ihr zu meiner Erinnerung tun sollt«. Daß auch das Austeilen und Essen in *τοῦτο ποιεῖτε* einbegriffen sei, ist nicht wahrscheinlich, da P. diese Züge (Mtth., Mk., Lk.) nicht erwähnt[2]. Und von jeher war eben das Brotbrechen der eigentliche Mittelpunkt der Handlung[3]. Dem Ap. kommt es ganz besonders auf die Worte an, die Jesus zu Brot und Kelch spricht. Und zwar liegt für ihn ein besonderer Akzent auf dem *τοῦτό ἐστιν.* Mag Jesus ein entsprechendes Wort gesagt haben oder nicht, und wie immer er es gemeint haben möge — P. will sagen: Jesus selbst hat gesagt: das Brot, das wir brechen, »i s t mein Leib«, und in dem Augenblick, wo wir tun wie er und das Brot in Erinnerung an ihn brechen, ist das kein gewöhnliches Brot mehr, sondern es ist für uns sein Leib, so daß wir es nicht wie gewöhnliches Brot hinunterschlingen dürfen (wie jene Leute in Kor.), sondern mit heiliger Ehrfurcht und innigem dankbaren Gedenken an den Tod des Herrn. Denn Jesus hat hinzugefügt *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.* Diese, bei Mtth., Mk. und Lk. (D) fehlenden Worte sind ein haggadischer Zusatz, gerade wie das *λάβετε φάγετε* des Mtth. Wer die Freiheit der Wiedergabe von Schriftworten im Targum erwägt, wird es nicht wunderbar finden, daß P. und die Evv. ihre Deutungen der Herrenworte unbekümmert an die Worte selber angegliedert haben, in vollster Überzeugung, damit den eigentlichen Sinn Jesu wiederzugeben. Sie wollen ja nicht einen aktenmäßigen Bericht geben, sondern die Worte zur W i r k u n g bringen, lehrhaft und erbaulich. Und so ist es verkehrt zu fragen, ob Jesus wirklich seinen Leib f ü r d i e Z w ö l f e dahingegeben habe; P. will sagen: f ü r u n s ist das geschehen (vgl. Gal 2 20f.: für mich). Er hätte sich nun aber nicht mit dem abrupten *τὸ*

---

wird von DG durch *ἐν ᾗ νυκτί* wiedergegeben, ein offenbarer Latinismus, der also schon in dem Archetypus vorlag; Cyp Ambrst vg: in qua nocte. Aus Einfl. des Lat. erklärt sich wohl auch die Unsicherheit in der Artikelsetzung: DG *τὸν ἄρτον,* G: *εἰς ἐμήν.* Statt der Koine-Form *παρεδίδετο* (B ℵ AC DG K), die von *παραδίδω* abgeleitet ist (vgl. Blaß § 23, 3), haben B[3] LP das klass. *-οτο* eingesetzt.

1. C[3] KLP vg[codd] syr go aeth[pp] Euthal[cod] al fügen nach Mtth. *λάβετε φάγετε* hinzu.

2. Vgl. Merx II, 2 S. 426 ff.; beim Passahmahl wird aber nicht „Brot" sondern Mazzoth gebrochen; Sabbatmahl vgl. Drews RE.[3] V, 563 und Handb. z. d. Neut. Apokryphen von Hennecke S. 269 ff.

3. Nicht nur, daß die Feier hiernach und nach der damit verbundenen Eucharistie benannt wird (Apg 2 42. 46; 20 7. 11; 27 35; Did. 9 1 *περὶ δὲ τ. εὐχ.*; 9, 3 *περὶ δὲ τ. κλάσματος*); auch sonst hat die ev. Überlieferung das Brotbrechen Jesu als etwas Charakteristisches (Lk 24 35) festgehalten, besonders in den Speisungsgeschichten, die doch irgendwie eine Abspiegelung des Herrenmahles sind.

ὑπὲρ ὑμῶν zufrieden geben können, wenn er nicht in *μου τὸ σῶμα* den in den Tod gegebenen Leib und in der Handlung des Brotbrechens eine symbolische Darstellung des Todes gesehen hätte[1]. Er deutet also das Wort Jesu schon nach dem Sinn, den er selber dem Brotbrechen der Gemeinde gibt. — Die Aufforderung *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τ. ἐμὴν ἀνάμνησιν* fehlt bei Mtth., Mk., Lk. (D). Die histor. Frage, ob Jesus sie gesprochen hat, ist unbeantwortbar. Aber das wahrscheinlichste ist immer, daß der kürzere Text der ältere ist, da kein Grund zur Streichung der Worte war, wenn sie einmal dastanden. Und da das Herrenmahl ein Erinnerungsmahl war, so lag es sehr nahe, sie in haggadischer Weise hinzuzufügen. Wenn aber Jesus damals das Brot in irgend einem Sinne als ein Bild seines Leibes verteilt und dadurch seine Jünger auch im Tode und über den Tod hinaus mit sich innig verbunden hat[2], so ist es gewiß nicht gegen seine Meinung, wenn P. oder schon eine ältere Überlieferung in seinen Worten auch eine Aufforderung zur Wiederholung gesehen hat[3]. Andrerseits muß man aber sagen, daß sich für P. die Bedeutung des Mahls nicht darin erschöpfte, daß man zur Erinnerung an Jesus das Brot brach wie er und mit dieser Handlung seinen Tod verkündigte (s. u.) — **V. 25** »Ebenso« nahm er und weihte durch eine בְּרָכָה (10_{16}) »den Kelch nach der Mahlzeit«; aus dieser Zeitbestimmung möchte man schließen, daß auch beim Herrenmahl der Kelch n a c h dem eigentlichen *δεῖπνον* herumgereicht wurde, wenn nicht Did. 9, 2 (*πρῶτον περὶ τ. ποτηρίου*) und die Reihenfolge in 10_{16}f. ein Veto einzulegen schienen; auch der kürzere Lk-Text (D) stellt den Becher voran (s. SchrNT z. St.). Wie es in Kor. gehalten wurde, mag zweifelhaft bleiben, jedenfalls muß in den Kreisen, in denen der paulin. Text der Abendmahlsworte (und der des Mk., Mtth., also etwa in der röm. Gemeinde) sich gebildet hat, das Brotbrechen vorangegangen sein. Das Wahrscheinliche ist doch, daß das Mahl mit dem Brotbrechen b e g a n n, denn P., der gerade beim B e g i n n des Mahles (*προλαμβάνει* V. 21, *ἐκδεχ.* V. 33) das richtige Verhalten vermißte, erklärt die Unsitte aus den *μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα* (V. 29). — Das Herrenwort redet vom Kelch (*τοῦτο τὸ ποτήριον*), nicht wie bei Mk. Mtth. von seinem Inhalt (*τοῦτο*). Wie bei der Schließung des alten Bundes am Sinai Ex 24_8 Moses das Opferblut „nahm" *λαβὼν τὸ αἷμα κατεσκέδασεν τοῦ λαοῦ καὶ εἶπεν·*

---

1. Der kurze, echte Text ist nur in B ℵAC 17 67** arm^zoh Ath und bei Thdrt Cyr Fulg^ep erhalten. Von den verschiedenen Ergänzungen ist nur *διδόμενον* aeg arm^usc Euthal f vg Cyp (quod . . tradetur) erträglich (= Lk. B); ganz ungeschickt ist *θρυπτόμενον* D und *κλώμενον* ℵ^c C^3 D^bc E FG KLP.

2. Die schwierige Frage, welches der Sinn der Handlung Jesu war, kann hier nicht behandelt werden; ich verweise auf SchrNT I², S. 509 ff. zu Lk 22_{15-20}. Ähnlich urteilt Heitmüller, Relig. in Gesch. u. Gegenw. I Art. Abendmahl S. 36 f.

3. Lietzmann weist (unter Mitteilung von Belegen) darauf hin, daß zahlreiche Kultmahle in der griech.-röm. Welt „zur Ehrung eines Verstorbenen von seiner Familie, seinen Sklaven oder seinen Freunden regelmäßig am Jahrestage seines Todes oder auch öfter gehalten wurden". „D. Testament Epikurs (Diog. Laërt. X, 16–22, Usener Epicurea p. 165 f.: *εἰς τὴν εἰθισμένην ἄγεσθαι γενέθλιον ἡμέραν . . εἰς τ. ἡμῶν τε κ. Μητροδώρου μνήμην*) mag zeigen, daß auch eine Philosophenschule gegründet werden konnte durch testamentarische Stiftung einer Kultgenossenschaft, die zum Gedächtnis ihres Meisters regelmäßige gastliche Zusammenkünfte abhielt."

ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο, so wird bei Mk. Mtth. der Wein im Becher als „das Bundesblut" bezeichnet; hiermit konkurriert die andre Absicht ihn als „mein Blut" zu bezeichnen; das hiermit entstehende *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* ist kein glücklicher Ausdruck; *τὸ αἷμά μου* ist bereits stark determiniert, so daß *τῆς διαθήκης* einen überladenen Eindruck macht; man kann vermuten, daß entweder *μου* oder *τῆς διαθήκης* Glosse seien. Diese Schwierigkeit ist bei P. vermieden: »dieser Becher ist der neue Bund« — was heißt das? Gerade wie bei dem Brote handelt es sich nicht um eine Gleichung mit dem Becher als solchem, sondern der von Jesus ergriffene, durch die Eucharistie gesegnete und zum Austeilen bestimmte Becher steht in Frage, d. h. nach P. will Jesus sagen: indem ich diesen Becher ergreife, weihe und euch reiche, stifte und vollziehe ich den neuen Bund, oder, da man hier die Herrenworte zugleich nach der Auffassung erklären muß, die P. von der Feier hatte: wie wir, wenn wir beim Mahle den Becher ergreifen und segnen, den neuen Bund aufs Neue erleben, so hat damals Jesus ihn gestiftet und vollzogen. Wozu aber gehört *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, zu *ποτήριον* oder zu *διαθήκη*? Die sprachlich natürliche Verbindung mit *διαθήκη* „der neue Bund, der auf der Vergießung m e i n e s[1] Blutes gegründet ist" befriedigt deswegen nicht völlig, weil die Worte dann nur eine Notiz über die Art und Entstehung des neuen Bundes bieten, aber zur Deutung des Bechers nichts mehr austragen und der Gleichung Wein = Blut garnicht zu dienen scheinen. Der unbefangene Hörer wird, namentlich nachdem er die Gleichung Brot = Leib aufgefaßt hat, doch geneigt sein, die Worte irgendwie mit *ποτήριον* zu verbinden. Aber wie? Direkt als eine Näherbestimmung von *τὸ ποτήριον* (der Becher mit meinem Blute) kann man die Worte nicht fassen; einen Wink gibt die Stellung von *ἐστί*; mit *ἡ καινὴ διαθήκη ἐστί* ist der Satz eigentlich zu Ende; wenn nun noch *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* folgt, so ist dies eine Bestimmung zum ganzen Satze. Der Gedanke scheint zu sein: dieser Becher ist deshalb der neue Bund, weil er mein Blut enthält; das *ἐν* steht hier wohl sozusagen repräsentativ. Setzen wir die Herrenworte in einen Gedanken des P. um, so sollen sie besagen: der Kelch des Segens, den wir segnen, ist eine feierliche Vergewisserung des neuen Bundes, den der Herr gestiftet hat; enthält er doch nicht gewöhnlichen Wein, sondern das Blut des Herrn! So etwa versuchen wir die allzu knappen Worte nachzuempfinden. Wir fragen nun: wozu fordert Jesus die Jünger nach des Paulus Meinung mit *τοῦτο ποιεῖτε* auf? Nicht etwa zum Trinken des Kelches, denn es heißt ja: »dies tuet, so oft ihr (ihn) trinket, zu meinem Gedächtnis«. Was also sollen sie tun? Wie es beim Brote auf das in die Hand „nehmen", „Brechen" und „Danken" ankam, so beim Becher auf das feierliche Ergreifen, Beten und — Herumreichen oder Verteilen; dies tritt an Stelle des Brechens, das ja nur die Vorbedingung des Austeilens ist. Wir schließen also, daß beim Beginn

1. *Ἐμῷ* ist stark betont — im Gegensatz zu den Opfern bei der Schließung des alten Bundes. AC P 17 37 73 u. a. schwächen ab: *ἐν τῷ αἵματί μου*. Ein *ἡ* braucht vor *ἐν* nicht zu stehen; es ergänzt sich ohne weiteres ein *διατιθεμένη* oder *οὖσα* (Hst.).

des Herrenmahles der *προϊστάμενος* oder Hausvater oder Tischpräside ein Stück Brot nahm, das Gebet sprach und verteilte, und daß er am Schluß des Mahles den letzten Becher ergriff, segnete und kreisen ließ – dies alles mit nachdrücklich feierlichem Gebetswort und ausdrucksvoller Geberde. Ob man nun dies in Kor. unterlassen hatte oder ob die Handlung in dem allgemeinen Tumult unterging, jedenfalls setzt P. voraus, daß dies zu einem Herrenmahl gehört.

Mit **V. 26** beginnen Worte des P.; dies merkt der den ganzen Satz überblickende Leser leicht, weil er *τοῦ κυρίου* liest; also kann Jesus hier nicht mehr der Redende sein, dessen Worte ohnehin durch die Wiederholung des Refrains abgerundet sind. Freilich die ersten Worte klingen zunächst, als ob Jesu Worte sich fortsetzen[1]; der diktierende Apostel muß also durch den Tonfall angedeutet haben, daß nun etwas andres kommt, und hoffentlich hat der Vorleser in Korinth sich vorher den Text angesehen, damit auch er durch den Wechsel des Tones den Hörern den Wechsel des Redenden bemerkbar machen konnte. Der unmarkierte Übergang rührt daher, daß P. einen Teil der Herrenworte „*ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε*“ *τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον* „*πίνητε*“ wiederholt, um an sie in targumistischer Paraphrase eine Deutung anzuknüpfen; *γάρ* werden wir mit »nämlich« wiedergeben. Freilich liegt auch eine wirkliche Begründung vor[2]: P. will erläutern, inwiefern die Gemeinde *εἰς τὴν ἀνάμνησιν τοῦ κύριου* handelt: »„so oft ihr nämlich esset dies Brot“ und den Kelch „trinket“, so verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt«. *καταγγέλλετε* fassen wir gegen Hst. als Indikativ, nicht als Imperativ. Die Einführung eines solchen durch *γάρ* wäre „unglaublich hölzern“ (Schm.); man sollte ein *οὖν* erwarten, wenn P. aus dem Herrenwort eine Ermahnung ableitete; aber die praktische Anwendung oder Folgerung folgt erst V. 27 mit *ὥστε*. P. will den Sinn der wirklich geübten Feier deuten. Daraus folgt nun freilich, daß das *καταγγέλλειν* (s. S. 45) nicht in besonderen Worten besteht, die zu der Handlung erst hinzugefügt werden müßten, sondern in eben der Handlung selber, und zwar nicht im Essen und Trinken, sondern in den Nebenumständen, auf die durch *τοῦτο* hingewiesen wird. „So oft ihr Brot und Kelch genießt, indem ihr dabei das Brot brecht und unter Gebetsworten den Kelch herumgehen laßt, so »verkündigt« ihr damit den Tod des Herrn.“ Es versteht sich demnach, daß *καταγγέλλειν* hier prägnant, uneigentlich gebraucht ist: eine Verkündigung nicht mit Worten, sondern durch die Handlung. Ob P. sich hier eines auch sonst gebräuchlichen term. techn. bedient, weiß ich nicht; klar ist aber, daß hier ein *δρώμενον* im Sinne antiker Mysterienkulte vorliegt. Wie dort das Erleben oder Handeln eines Gottes dargestellt wurde, sei es durch eigentlich „dramatische“ Ver-

---

1. So haben die ap. Konst. VIII 12, 36 den Text verstanden: *ὁσάκις γὰρ . . . πίνητε τὸ ποτ. τοῦτο, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω.*

2. Das immerhin nicht ganz einfache *γάρ* (vgl. die exegetischen Nöte bei Bchm.) fehlt in A (zufällig) arm aeth ^{utr} go; der Wechsel von *ἐάν* (B ℵAC 17 a^{scr}) und *ἄν*, wie so häufig im NT Blaß § 26, 4. Das aufgefüllte *τοῦτο* hinter *ποτ.* mit B ℵAC DG zu streichen.

gegenwärtigung, sei es durch eine symbolische Handlung[1], so wird hier der Tod Christi dargestellt, vergegenwärtigt, zum lebendigsten Bewußtsein gebracht, besonders durch die Handlung des Brotbrechens. Damit scheint wirklich ein Zug der allerältesten Überlieferung (Lk 22 19a und dazu SchrNT) nachzuklingen, wahrscheinlich ist damit der Sinn, den Jesus selbst mit der Handlung des Brotbrechens verband, richtig getroffen. Und wie die Austeilung des Brotes angesichts seines Todes wahrscheinlich den Sinn hatte, daß seine Jünger mit ihm und unter einander zu einer unzerstörbaren Gemeinschaft über den Tod hinaus sich verbinden sollten, so folgt auch hier das *ἄχρι οὗ ἔλθῃ*[2] — während der Zeit der Trennung und des „Wartens auf seine Offenbarung" (1 7) sind die Christen in der Lage, durch die Feier des Brotbrechens sich seinen Tod immer lebendig zu vergegenwärtigen, indem sie an Brot und Wein ihn darstellen, fast möchte man sagen „vollziehen". Denn das ist nun ganz zweifellos: nicht nur die Erinnerung an seinen Tod halten sie damit wach, sondern indem sie mit den Elementen so handeln, sind Leib und Blut des Herrn unmittelbar unter ihnen gegenwärtig. Nur unter dieser Voraussetzung ist die strikte Folgerung des **V. 27** zwingend (*ὥστε* mit fut. log.), daß Jeder, der Brot und Kelch des Herrn (*τ. κυρίου* gehört rhythmisch nur zu *ποτήριον*, sachlich natürlich auch zu *ἄρτον*)[3] *ἀναξίως* genießt, sich an Leib und Blut

---

1. Vgl. Anrich, D. antike Mysterienwesen S. 30 f. „Als 3. Teil folgt nun die Epoptie, nächtlicherweise im glänzend erleuchteten Weihetempel begangen. Soviel ist gewiß, daß dieselbe im wesentlichen aus einer mit Gesängen und Tänzen verbundenen, von formelhaften Sprüchen begleiteten dramatischen Darstellung der heiligen Kult-Sage bestand, einem religiösen Pantomimus (Rohde, Psyche I, 295—298), in dem die obersten Priester die Hauptrollen inne hatten (Eus. praep. ev. III, 12 *ἐν τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται, δᾳδοῦχος δὲ εἰς τὴν ἡλίου· καὶ ὁ μὲν ἐπὶ βωμοῦ εἰς τὴν σελήνης, ὁ δὲ ἱεροκῆρυξ Ἑρμοῦ*). Doch beschränkte sich derselbe auf die Darstellung einzelner Hauptszenen, die übrigen Vorgänge wurden durch Vorzeigung der betreffenden, jedermann in ihrer Bedeutung verständlichen, altheiligen Symbole angedeutet. Beide Darstellungsweisen bezeichnet der stehende Ausdruck *τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα ἐν τοῖς μυστηρίοις*. In den kleineren Privatmysterien mußte sich die Epoptie wohl häufig auf das Vorzeigen der in der cista mystica enthaltenen Symbole oder auf die Adoration des Götterbildes beschränken." Rohde I, 295: „Symbole mögen bei der dramatischen oder pantomimischen Vorführung der Sage vom Raub und der Rückkehr der Kore manche gedient haben, aber kaum in einem andern Sinne denn als sinnbildliche, den Teil statt des Ganzen setzende, in dem Teil auf das Ganze hinweisende Abkürzungen der, unmöglich in voller Ausdehnung zu vergegenwärtigenden Szenen". Am Schluß der Eleusinien wurden „die Standbilder der Göttinnen in strahlendem Licht sichtbar; der Gläubige ahnte, an diesem Gnadenfeste der Erinnerung an ihre Leiden, ihr Glück und ihre Wohltaten, ihre unmittelbare Gegenwart". Was in den Mysterienkulten nur eine Art Ersatz der dramatischen Darstellung gewesen sein wird, die Vorzeigung der Symbole, das ist, nach der Deutung des P., beim Herrenmahl von vorn herein die einzige Form der Vergegenwärtigung des *θάνατος κυρίου* gewesen. An eine wirkliche „Aufführung" des Sterbens (und Auferstehens) Christi hat das Urchristentum nicht gedacht; erst in späterer Zeit hat der Volksbrauch in der griechischen und römischen Kirche die Bräuche des Attis- und Adonis-Kultus auf die Osterfeier übertragen.

2. Ob *ἄχρι* mit B א zu lesen, oder *ἄχρις* mit der Masse?; nach Blaß § 5, 4 ist *ἄχρι* auch vor Vokk. häufiger, das *ς* zur Vermeidung des Hiatus drang leicht ein. Sicher ist *ἄν* zu streichen mit B אAC DG nach guter Regel Blaß § 65, 10 Lobeck ad Phryn. 15 f., ohne daß damit die Gewißheit des Kommens betont wäre (Hnr.).

3. Die Auffüllung *τοῦτον* mit B אAC DG zu streichen; das feinere *ἤ* durch *καί* ersetzt A 39 46 109 peš philox aegg aeth.

des Herrn versündigt. Dabei nehmen wir an, daß *ἔνοχος* nicht besagt, der Betr. mache sich nachträglich mitschuldig an der Kreuzigung Jesu; auch der Gedanke an eine nochmalige Kreuzigung Jesu Hbr 6 6 liegt hier fern. Es bedeutet nur ganz allgemein, daß er sich versündigt[1] gegen die heiligen Gegenstände, die bei Tische gegenwärtig sind. Er begeht ein Sacrileg im ganz antiken Sinn, das sich rächen muß. Worin aber besteht die „Unwürdigkeit"? Unser deutsches Wort enthält leicht die Nuance, daß eine „Würdigkeit" gefordert werde, die belohnt werden müsse. Aber *ἄξιος*, das ursprünglich das an Gewicht genau Entsprechende, Gleichwertige bedeutet, hat auch im NT oft die Bedeutung „entsprechend, angemessen, zu seinem Gegenwert stimmend" (Mt 3 8; Apg 26 20; Röm 8 18; 16 2); im urchristlichen Sprachgebrauch hat die Formel *ἀξίως* (I Th 2 12; Kol 1 10; Phl 1 27) die Nuance, daß der Mensch in seiner Gesamthaltung zu Gott passen, gewissermaßen auf ihn eingestimmt sein muß; hier liegt der Akzent darauf, daß der Mahlgenosse in seiner inneren Haltung und Stimmung sich der heiligen Handlung anzupassen, sich auf sie einzustellen habe[2]. Es ist hier also weder an ein durch frühere Sünden beflecktes Gewissen, noch an Mangel an rechtem Glauben oder Unbußfertigkeit gedacht, sondern lediglich an die ganz weltlich, religiös indifferente, auch wohl vergnügte und genußfreudige Stimmung gedacht, mit der die Korr. an dem Mahle als einem reinen Genuß- und Freudenmahle teilnahmen – wovon die Rücksichtslosigkeit gegen die Brüder nur ein Symptom ist. Um dieser Gefahr der Versündigung zu entgehen, soll **V. 28** vielmehr (statt unwürdig zu essen: *δέ*) »Jeder sich prüfen«, d. h. seinen Gemütszustand (*τὴν διάνοιαν αὐτοῦ* Theodor. Mops.) erforschen, »und so«, wenn die Prüfung ein gutes Resultat ergeben hat (dies wird bei *δοκιμάζειν* gern vorausgesetzt 16 3; II 8 22; I Th 2 4, weil es durch *δόκιμος* nahegelegt ist), so »soll er von dem Brote essen und von dem Kelch trinken«; bem. wie in diesen VV. 3 oder 4 mal die volle Doppelformel eindringlich wiederholt ist: die Bedeutsamkeit dieses Essens und Trinkens von Brot und Kelch soll dem Hörer stark zum Bewußtsein kommen. Zu *οὕτως* vgl. Röm 11 26; *ἄνθρωπος* etwa = man oder = *ἕκαστος* vgl. 4 1[3]. Die Mahnung begründet **V. 29** durch einen Hinweis auf die ernsten Folgen. Der ungemein zusammengezogene Ausdruck »sich ein Gericht essen« (vgl. Röm 13 2 *ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται*) will fühlbar machen, daß diese Leute sich nicht eine belebende Speise sondern ein schädigendes, zerstörendes Element einverleiben; P. urteilt hier wieder ganz antik: ein heiliger, mit göttlichen Kräften gleichsam „geladener" Gegenstand kann auf profane Be-

---

1. *ἔνοχος* im NT mit Dat. (*τῇ κρίσει* Mt 5 21f.) oder mit Gen. (Mk 3 29 *αἰωνίου κρίσεως*) der Strafe oder mit Gen. der Autorität, gegen die er sich vergeht (Jak 2 10: *πάντων* sc. *νόμων*), so wie es in Inschriften heißt *ἁμαρτωλὸς θεῶν πάντων* (CIG 4259). So bez. die Genitt. *σώματος κ. αἵματος* die heiligen Gegenstände, an denen man sich vergreift, gegen die man sich versündigt. Vergleichbar ist das jüd. חַיָּב und das Verb. חוּב sich versündigen לְ gegen Jemanden.

2. Darum ist das von ℵ D^{e}L philox go hinzugefügte *τοῦ κυρίου* eine nicht üble Glosse. Statt *τ. κυρίου* haben A 17 aeth^{ro} Hier^{iovin} *Χριστοῦ* vgl. 13 3!

3. So schreibt 17 Or^{int} *ἑαυτὸν ἕκαστος*, 4 Or *ἕκαστος ἑαυτόν*; C DG 46 latt go stellen *ἄνθρωπος* nach *ἑαυτόν*; sollte es nicht wegen der schwankenden Stellung und wegen des Wechsels mit *ἕκαστος* Glosse sein? Entbehrlich ist ein neues Subjekt.

nutzer nur vernichtend wirken; vgl. Did. 9, 5: *καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος „μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί"*.

Wenn man *ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων* ohne das bei B ℵAC 17 sah aeth^ro fehlende *ἀναξίως* liest, wie die Methode fordert, so kommt man in Verlegenheit, denn jenes Subjekt (das wie eine Wiederaufnahme der Worte aus V. 28 klingt) und das Prädikat *κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει* wirken auf den Hörer zunächst wie ein in sich völlig abgeschlossener Satz – der freilich sachlich höchst überraschend wäre; darum hat z. B. Meyer früher übersetzt: der Esser und Trinker, der das Herrenmahl nur als eine Gelegenheit zum Essen und Trinken betrachtet. Aber dieser prägnante Sinn der Worte ist nicht herauszuhören. Wenn dann folgt: *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*, so merkt man wohl, daß dies eine nähere Bestimmung zu *ὁ ἐσθίων κ. πίνων* ist, aber wenn dies nur eine Art kondizionale Näherbestimmung sein soll, so begreift man nicht, warum sie so nachschleppt, statt mindestens vor dem Prädikat zu stehen oder noch besser statt jener Subjekte: *ὁ δὲ μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*. Die Stellung ist eigentlich nur zu rechtfertigen, wenn *μὴ διακρίνων* nicht kondizional oder appositionell sondern kausal ist: »weil er den „Leib" nicht unterscheidet«. Dann aber ist eine Näherbestimmung des Subjekts, wie es in jenem *ἀναξίως* der Occidentalen und Antiochener (DG KLP) liegt, eigentlich unentbehrlich.

Sehr konzis ist auch *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*. Schon das bloße *τὸ σῶμα* ohne *κυρίου* (B ℵAC 17 67** vg^codd sah) gibt dem Ausdruck etwas technisch-abgeschliffenes. Ferner ist bemerkenswert, daß nicht auch das Blut erwähnt wird: man sieht, wie das Brotbrechen der Kern der Handlung war. Vollends *διακρίνων* wäre allzu kurz, wenn es stände für: wer nicht dies Brot von gewöhnlichem Brot unterscheidet und in ihm den Leib (des Herrn) sieht. Es muß doch viel direkter und positiver bedeuten: »den Leib (des Herrn in dem Brote) richtig beurteilen«.

In LXX Job 12 11: *νοῦς ῥήματα διακρίνει*; 23 10: *διέκρινεν δέ με ὥσπερ τὸ χρυσίον* steht es für בָּחַן, das sonst mit *δοκιμάζειν* gegeben zu werden pflegt (Job 34 3 *νοῦς λόγους δοκιμάζει*). So alterniert auch V. 30 *διεκρίνομεν* mit *ἐδοκιμάζομεν*, so steht Joh 4 1 *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα*, wo I Kor 12 10 *διάκρισις πνευμάτων* und 14 29 *διακρινέτωσαν* absolut steht und dazu vgl. den positiven Sinn, den *δοκιμάζω* z. B. I Th 2 4 hat. Grimm vgl. das lat. distinguo emphatice = praefero, praerogativam vel honorem ei concedo vgl. I Kor 4 7. Das alles führt darauf, daß *διακρ.* nicht bloß den Sinn hat: von andern unterscheiden, sondern: eine Sache in dem ihr eigentümlichen Wert richtig erkennen und behandeln. Chrys: *μὴ ἐξετάζων, μὴ ἐννοῶν, ὡς χρή, τὸ μέγεθος τῶν προκειμένων, μὴ λογιζόμενος τ. ὄγκον τῆς δωρεᾶς*. In V. 31 wäre *διεκρίνομεν* nicht bloß = prüfen, wie wir etwa beschaffen sind, sondern: wenn wir uns, ehe wir zum Herrenmahl schreiten, als *κοινωνοὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τ. κυρίου* beurteilten und daher uns in die rechte Gemütsverfassung brächten. Es ist aber vielleicht die LA von 37 46 47 108 109 Bas Chr Cyr Thdrt Dam *ἐκρίνομεν* zu erwägen.

V. 30 »Daher«, weil jener Grundsatz V. 29 gilt, ist es auch zu erklären, daß »unter euch viele Kranke und Schwache sind und eine Menge entschlafen[1] sind«. Die „vielen" Krankheitsfälle sind offenbar auch der Gemeinde ein Zeichen göttlicher Ungnade gewesen, wie die vielen Todesfälle; man lebte doch, wie I Th 4 13 zeigt, im Allgemeinen der Erwartung, daß die

1. *κοιμῶνται* kann natürlich auch heißen „schlafen" im metaphor. Sinne; aber das Präs. steht z. B. auch I Th 4 13 da, wo eigentlich das Präteritum stehen sollte (wie 15 20); so sollte man auch hier ein Präter. erwarten, da eben das vorzeitige Entschlafensein das Schmerzliche ist. *ἄρρωστοι* Mk 6 5. 13; 16 18; Mt 14 14; *ἱκανός* in dieser Bedeutung Mk 10 46; Lk 7 12; 8 27. 32 u. ö.

Erwählten das Kommen des Herrn erleben und bis dahin vor Leid und Not behütet werden würden; es muß also ein besonderer Grund für diese Erlebnisse vorliegen. Diese Voraussetzung teilt P., und er kann es sich nicht anders erklären, als daß jene profane Behandlung der heiligen Mahlzeit dies Strafgericht herbeigeführt habe — eine Auffassung, die der jüdischen Vergeltungslehre und heidnischem Aberglauben näher steht, als dem Geist der Worte Jesu Lk 13_{2-5}; Joh 9_5; die große Lehre, die das Kreuz Christi predigt, daß Leid und Tod nicht Strafe Gottes zu sein braucht, hat hier noch nicht ihre Frucht getragen. — **V. 31. 32** sieht sich der Ap. veranlaßt, den Begriff *κρίμα* in V. 29 näher zu erläutern; gerade, weil er die Verstorbenen erwähnt hat, mußte es ihm am Herzen liegen, die Gemeinde darüber zu beruhigen, daß dies nicht ein endgültiges Vernichtungsgericht ist. Er tut es mit einem paronomastischen Kettensatz (vgl. Röm 12_3): »Wenn wir aber uns selbst richtig beurteilten[1], würden wir nicht (das göttliche) Gericht erfahren; werden wir aber gerichtet, so (ist das keine endgültige Verurteilung zum Verderben, vielmehr) werden wir vom Herren gezüchtigt, damit wir nicht (dereinst) mitsamt der (der Vernichtung verfallenen) Welt verurteilt werden müssen«. Wie II 9_6; I Tim 1_{20} (Hbr 12_6f.; Off 3_{19}) faßt P. diese körperlichen Strafen als Züchtigungsmittel, auch den Tod; er hält also für möglich, daß auch nach diesem noch eine Besserung eintreten könne wie beim Blutschänder 5_5. Wie er sich das im Einzelnen denkt, ist nicht zu erkennen. Unter *ὁ κόσμος* ist der gesamte Organismus der beseelten, gottfeindlichen Welt, Engel und Menschen zu verstehen vgl. 2_6; 4_9; 6_2.

V. 33 faßt noch einmal die Forderungen des Ganzen zusammen; daß gerade ein so äußerliches Moment, wie das „auf einander warten"[2] hervorgehoben wird, zeigt wieder, daß P. schon in dem undisziplinierten, egoistischen (*τ. ἴδιον δεῖπνον προλ.*) Beginn der Mahlzeit das Symptom der völligen religiösen Indifferenz und Stimmungslosigkeit sieht, mit der man in Kor. das Herrenmahl wie ein gewöhnliches fröhliches Mahl zu begehen pflegte. **V. 34** greift auf den Gedanken von V. 22 zurück, um noch einmal kräftig zu betonen, daß das Herrenmahl zu etwas andrem da ist, als um den Hunger zu stillen — P. denkt hierbei nicht daran, daß für die Armen V. 21 dies doch wenigstens ein Zweck war, er redet hier, wie im ganzen Abschnitt weniger zur ganzen Gemeinde als zu gewissen Leuten, die im allgemeinen zu den Wohlhabenden gehörten[3]. — *τὰ λοιπά*, was in bezug auf die äußere Ord=

1. Noch mehr der Paronomasie entsprechen würde die LA *ἐκρίνομεν* (s. S. 291 Anm.). Statt *εἰ δέ* B ℵA DG 17 46 109 g go aeth (d e f vg Ambrst quodsi) haben ℵ^c C KLP *εἰ γάρ* — unmöglich zu halten. *ὑπὸ κυρίου* A DG KLP ist wohl dem *ὑπὸ τοῦ κυρ.* B ℵC 17 37 Clem vorzuziehen. Zu *κόσμῳ* fügen FG *τούτῳ* hinzu.

2. *ἐκδέχεσθαι* 16_{11} heißt exspectare (Polyb., Apollodor, Plutarch), „obwohl im Klassischen wie in den LXX und Apokr. die Bedeutung excipere weit häufiger ist. P. würde diesen Sinn durch das bloße *δέχεσθαι* oder durch *προσλαμβάνεσθαι* (Röm 14_1) ausgedrückt haben" (Hnr.). — *μου* om 67** philox arm Aug Ambrst.

3. *ἐν οἴκῳ* zu Hause 14_{35}; vielleicht auch Mk 2_1 (BDL). — *εἰ* B ℵAC DG latt aegg aeth Euthal^cod Cyp Ambrst ist ohne *δέ* zu lesen; *διατάξωμαι* ist eine jener häufigen Verwechselungen von *ο* und *ω* (Röm 5_1), die trotz der guten Bezeugung A DG keine Berücksichtigung verdient.

nung des Mahles etwa noch zu fragen ist[1].

1) Wie war nach des P. Anschauung der normale Gang der Mahlzeit? Es sollte zunächst gewartet werden, bis die ganze Gemeinde vollzählig war. Daß die Mitglieder gruppenweise, etwa an einzelnen Tischen, beisammen saßen, wird sich nicht haben vermeiden lassen. Es sollte dabei aber eine verletzende Absonderung sowohl der Cliquen als der Wohlhabenden von den Armen vermieden werden. 2) Wohlhabendere Mitglieder brachten reichlichere Vorräte mit, die dazu bestimmt waren, *εἰς κοινόν* gespendet zu werden, damit auch die Armen, die nichts hatten, mit daran Teil haben konnten. Also selbst wenn das Mahl im Hause des *ξένος ὅλης τῆς ἐκκλησίας* Gaius (Röm 16 23) stattfand, so war er doch nicht der allein Bewirtende. 3) Das Mahl sollte beginnen mit dem Brotbrechen und Tischgebet (Eucharistie), das entweder von einem *προϊστάμενος* oder etwa von den Vorsitzenden der einzelnen Tische vollzogen wurde. Dann folgte das Essen und Trinken. Nach der Mahlzeit wurde noch einmal ein Kelch mit Gebet herumgereicht. Daß die Einsetzungsworte dabei rezitiert wären, ist nicht zu erkennen. Die Gebete mögen den Dank für die Speisen und für die durch Jesus vermittelten Heilsgüter ausgesprochen haben. Wenn P. als *προφήτης* ein „freies" Gebet sprach (Did. 10, 7), so wird er ganz besonders die durch den Tod Jesu beschaffte Sündenvergebung und die Stiftung des neuen Bundes hervorgehoben haben. Von einem Sündenbekenntnis wie es Did. 14, 1 fordert, ist keine Spur; auch der dort schon vorhandene Begriff der *θυσία* scheint hier noch ganz fern zu liegen. 4) Die Handlung des Brotbrechens und Kelchspendens deutet P. als eine Verkündigung oder Darstellung des Todes Christi. Ferner läßt er keinen Zweifel, daß die Speisen, welche durch diese Handlungen hervorgehoben und durch das Gebet ausgezeichnet (oder geweiht?) werden, nicht mehr als gewöhnliche Speisen betrachtet und genossen werden dürfen, sondern mit heiliger Ehrfurcht und dankbarer Stimmung als Leib und Blut Christi. Dagegen fehlt bei P. noch der Ausdruck, den Joh 6 53 braucht, daß man den Leib (oder gar das Fleisch) Christi esse und sein Blut trinke. Über die Linie: *κοινωνία τ. σώματος κ. τ. αἵματος κυρίου* geht er nicht hinaus, und das heißt nicht Genuß des Leibes und Blutes, sondern (Tisch-)Gemeinschaft mit Leib und Blut und steht in Parallele mit *κοινωνία τ. δαιμονίων*; vielleicht darf man sagen: Christus selber war gegenwärtig bei Tisch. So nahe es nun lag, den Gedanken dahin weiter zu spinnen, daß man durch Essen und Trinken Christum selber sich einverleibt, so hat P. diese Folgerung eben noch nicht gezogen. Er konnte es kaum tun, weil die mystische Verbindung mit Christus ja schon dem *κυριακὸν δεῖπνον* vorangeht; die Christen sind ja schon *ἐν κυρίῳ*, wenn sie zum Mahle schreiten. Wenn also in den Mysterien-Kulten die uralte volkstümliche Vorstellung vom Essen des Gottes wieder auflebt (vgl. Dieterich, Mithras-Liturgie S. 100 ff.), so ist es doch nicht richtig, von hier aus den Text des P. zu interpretieren, wie Dieterich S. 106 tut: „Christus wird gegessen und getrunken von den Gläubigen und ist dadurch in ihnen". Gerade diese Nuance vermeidet P.; er deutet die Feier dahin um, daß er die Gedanken und Empfindungen der Mahlgenossen auf die Betrachtung des Todes Christi lenkt. Mag also in der Gemeinde die volkstümliche Vorstellung gelebt haben, daß man durch Genuß des Leibes und Blutes Christi sich die himmlischen Kräfte und Erkenntnisse, das „Leben" des Erhöhten einverleibt, – mag dies Joh 6 53 stark zum Ausdruck kommen[2] – P. selber biegt von dieser Anschauung ab ins Geistige.

Die Ausscheidungshypothese von Straatmann, der V. 23–28 streicht, und Bruins, der ihm zustimmt (Clemen p. 46 f.) sind völlig haltlos; sie werden überboten durch die

---

1. *ὡς ἂν ἔλθω*, sobald als simulatque Phl 2 23; Röm 15 24; Jos 2 14; Herm. Vis. III, 8, 9. Schwache klass. Parallelen bei Blaß § 78, 3 (Hartung II, 289, von Hnr. zitiert, behandelt *ὡς* als Finalpartikel).

2. Ganz klar ist die sinnlich mystische Auffassung in der von Dieterich angezogenen Stelle Kyrill Jerus. Katech. 4, 3 *ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος κ. αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. οὕτω γὰρ Χριστοφόροι γινόμεθα, τ. σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη.*

ganz unklaren, von Auflage zu Auflage schwankenden Interpolations-Hypothesen von Arthur Drews, Christus-Mythe; vgl. über sie meinen „Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?" S. 104 f.

D. III. Die Geistbegabten Kap. 12—14.

Der neue Gegenstand scheint in dem Gemeindebriefe berührt zu sein (*περὶ δέ* wie 7 1; 8 1). *Τῶν πνευματικῶν* wird entweder nach 14 1 als Neutr. (=*χαρισμάτων*) verstanden oder nach 14 37 auf die Zungenredner bezogen, die als die „Geistesleute" *κατ' ἐξοχήν* von der Gem. bezeichnet wären; das letztere ist mir überzeugender s. z. 14 1. Ob *δέ* die Fortsetzung zu *πρῶτον* 11 18 sein soll, wird schwerlich sicher entschieden werden können; jedenfalls wird *συνέρχεσθαι* aus 11 17 f. hier nicht wiederholt. Und wenn Kap. 11 dem I. (vorkanonischen) Briefe angehört, so fehlt vollends jeder ursprüngliche Zusammenhang, denn Kap. 12. 14 gehören wie 7 1; 8 1; 16 1 sicher dem II. Briefe an.

III 1) Das Kennzeichen des Geistes Gottes 12 1—3. Nach der allgem. Überschrift V. 1 (vgl. 10 1)[1], geht P. sofort in medias res, ohne die Frage der Korr. zu wiederholen oder den Tatbestand zu exponieren: V. 2 er erinnert sie an eine Erfahrung, die sie »als sie Heiden waren«, gemacht haben; sie kennen die Ekstase, wissen, wie es ist, wenn Jemand ein willenloses Werkzeug in der Hand eines göttlichen Wesens ist; darum werden sie verstehen, wie P. V. 3 urteilt.

Daß dies der Sinn von V. 2 ist, scheint mir klar zu sein; aber das Einzelne ist textkritisch und exegetisch sehr schwer. Daß die Schreiber sich an *ὅτι ὅτε* gestoßen haben und bald *ὅτε* (G K^mg d e peš cop Ambrst), bald *ὅτι* (K 1 23 37 108 Euthal^cod Dam Aug) weglassen, ist nicht wunderbar. Nur die letztere LA (*οἴδατε, ὅτε . ., ὡς*) könnte ernstlich in Betracht kommen, nicht wegen der (schwachen) Bezeugung, sondern aus inneren Gründen: der Vordersatz vorangestellt, *ὡς* von *οἴδατε* abhängig; später vermißte man hinter *οἴδατε* ein *ὅτι* und trug es nach. Aber es läßt sich auch *ὅτι* neben *ὅτε* halten; es wäre dann wegen des langen Vordersatzes durch *ὡς* wieder aufgenommen. Die Konj. von Westc.-Hort *ὅτι ποτέ* ist unhaltbar, weil dadurch das nebensächliche »ihr waret Heiden« zu stark betont wäre. Eine andere Möglichkeit: *ὡς ἄν* wird durch Zusammenziehung in *ὡσάν* („sozusagen" vgl. II 10 9) unschädlich gemacht (Blaß § 78, 1; Bchm.). Jedenfalls ist *ἄν* schwierig; in der Bedeutung „wie immer" oder „so oft als" würde *ὡς ἄν ἤγεσθε* einen neuen Zwischensatz bilden, durch den das Gefüge völlig aus dem Leim ginge. Schließlich ist das bloße *ἤγεσθε* etwas zu wenig Charakteristisches, um darauf die Erinnerung zu lenken. Die Lesung *ὡς ἀνήγεσθε* „wie ihr entrückt wurdet" hat große Vorzüge; man denke an Mt 4 1; Lk 4 5 *καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ . .*; Ez 11 1 *κ. ἀνέλαβέν με πνεῦμα κ. ἤγαγέν με . .* vgl. die Ausdrücke Mithr.-Lit. (Dieterich) p. 10, 22 *ὥστε . . τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν* („mitgerissen wird") *καὶ ἀναβαίνειν*; Julian or. V p. 172^d C. II, 20: *ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς* vom mystischen Aufstieg der Seele und dazu Dieterich p. 182 ff. 200 ff.; dann andrerseits wieder durch Zauber *ἀνάγειν δαίμονας* (Luc. Philops. 13) Das *ἀπαγόμενοι* = daneben (Paronomasie vgl. 11 31 f.; Röm 12 3) würde noch stärker zum Ausdruck bringen, daß dies ein willenloses Fortgerissenwerden[2] war vgl. *ἁρπάζεσθαι* II 12 2 und Philo de vita cont 473 M.; Liv. 13, 13 raptos a diis homines — ein um so unerfreulicherer Zustand, als es *πρός* (in der Richtung auf, der Impuls geht aus von) *τὰ εἴδωλα ἄφωνα*[3] geschah. Daß sie hier gerade »stumm« genannt werden, ist durch den Zu-

---

1. *ἀδελφοί*, von DG vg aeth Ambrst hinter *ἀγνοεῖν* gestellt, kann Glosse sein.

2. Diognet 9, 1 . . *μέχρι μὲν τοῦ πρόσθεν χρόνου εἴασεν ἡμᾶς ὡς ἐβουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς κ. ἐπιθυμίαις ἀπαγομένους.*

3. Rätselhaft ist der latein. Text bei Ambros Or^int simulacrorum (idolorum) forma mutas prout ducebamini; g ad simulacrorum formationes vgl. FG *ἄμορφα* statt *ἄφωνα*. Ambrst: sicut simulacrorum fuerunt forma colentes idola.

sammenhang nicht eigentlich gefordert; es ist ein stehendes Prädikat „der jüdischen Polemik Hab 2 18; Ps 113 15; III Mak 4 16“ (Lietzm.), durch das die Überzeugung von ihrer Unlebendigkeit ausgedrückt werden soll; P. scheint hier an die Götterbilder zu denken, von denen die Heiden in ihrer Ekstase sich wie magisch angezogen fühlten. „Ihr bildetet euch ein, zu Göttern emporgehoben zu werden, und ihr wurdet auch entrückt, hingerissen von den Dämonen, aber es war schließlich doch eine Täuschung, denn die Götterbilder, an die ihr glaubtet, hatten euch nichts zu bieten.“ Wer derartiges erlebt hat[1], wird verstehen, was P. sagt:

V. 3 »Darum tue ich euch kund« – feierlich-offizielle Erklärung des Ap., der sich bewußt ist, eine maßgebende Entscheidung zu treffen[2]. Wenn in dem Parall. membr. chiasticus *οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν* voransteht, und *εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* den Schluß macht, so kann man danach die Fragestellung rekonstruieren: haben auch diejenigen Ekstatiker den Geist Gottes, welche »verflucht sei Jesus« sagen? Und an welchem Merkmal kann man den heil. Geist sicher erkennen? Der erste Teil des Satzes wäre sehr merkwürdig, wenn P. das Verfluchen Jesu als etwas regelmäßiges behandelte, als ob in allen Fällen diese Erscheinung eintreten müßte. Sie erklärt sich nur, wenn der Fall in Kor. vorgekommen war, daß Gemeindeglieder in der Ekstase diese Worte ausgerufen hatten, obwohl sie im Übrigen ganz den Eindruck von Gläubigen machten. Und bei der Hochschätzung der Ekstase in Kor. entstand nun das Problem: soll man diese offenbar Inspirierten als Dämonische ausstoßen? Dies scheint man nicht gewagt und darum den Ap. befragt zu haben. Seine Antwort ist allgemein-apodiktisch: das kann garnicht vorkommen, daß Jemand, der den Geist Gottes hat, Jesum verflucht; folglich muß ein solcher von einem Dämon besessen sein, aus ihm redet Beelzebub (Cyrill). Wenn der Betr. auch im normalen Zustande den Eindruck eines Christus-Angehörigen macht – „in enthusiasmo veritas“, das ist der hier zu Grunde liegende Gedanke. Darum geht man auch sicher in dem entgegengesetzten Fall. Eine Simulation ist ausgeschlossen: wer in der Ekstase redet, hat keinen Einfluß mehr auf das was er sagt; ruft er also aus »Herr ist Jesus«, so

---

1. Chrys. denkt hier speziell an die ekstat. Mantik der *κάτοχοι*: *ἐν τοῖς εἰδω-λ(εί)οις, φησὶν, εἴποτε κατεσχέθη τις ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ ἐμαντεύετο, ὥσπερ ἀπαγόμενος, οὕτως εἵλκετο ὑπὸ τ. πνεύματος δεδεμένος, οὐδὲν εἰδὼς ὧν λέγει. Τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον . . . . „καὶ γὰρ οἴδατε ὅτε Ἕλληνες ἦτε πῶς ἀπήγεσθε ἑλκόμενοι“* – so zit. Chr., sich den Text bequem zurecht machend; vgl. Athenag. 26 *καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν. Τίνος δὲ ἕνεκεν τοῖς ξοάνοις αὐτοὺς προσῆγεν ὁ δαίμων ὡς αἰχμαλώτους καὶ δεσμίους; ὁμοῦ δὲ καὶ τὴν πλάνην πιθανὴν ἐργαζόμενος· ἵνα γὰρ μὴ δόξῃ ὁ λίθος ἄφωνος εἶναι, ἐσπούδαζεν τοῖς εἰδώλοις προσηλοῦν τοὺς ἀνθρώπους, ἵνα τὰ αὐτῶν ἐκείνοις ἐπιγράφηται*; ich verstehe das so, daß die *μάντεις* zu den Statuen hingetrieben werden, damit es scheine, daß die Götterbilder aus ihnen sprächen und so ihre Stummheit verschleiert bliebe. Vgl. noch die S. 262 mitgeteilte Stelle aus Ps. Apulejus (Asklepius XXXVII), wonach die Dämonen mit ihren Kräften et bene faciendi et male in den statuae und den idola wohnen. Auch nach Min. Felix 27, 1; Lactant. d. i. II 16 10ff. in templis se occulunt et sacrificiis omnibus praesto adsunt eduntque saepe prodigia, quibus obstupefacti homines fidem commodent simulacris divinitatis et numinis.

2. *γνωρίζω* kann natürlich auch von ganz alltägl. Mitteilungen stehen Kol 4 7, ist aber im NT oft in dem höheren Sinne, fast = offenbaren gebraucht Kol 1 27 u. oft in Eph; Röm 16 26; Joh 15 15; 17 26; Lk 2 15. 17.

kann aus ihm kein Dämon sondern nur der heil. Geist reden. Fraglich kann nur sein, ob diese Ausrufe als spontane gedacht sind oder als Antwort auf Kontrollfragen, die man zwecks der *διάκρισις πνευμάτων* an die Ekstatiker stellte. Dagegen ist klar, daß hier nicht ein Unterschied vom Heidentum hervorgehoben werden soll[1], sondern eine Analogie; ihr wißt ja aus eigner Erfahrung, wie willenlos der Mensch ist, wenn er in Gewalt eines *πνεῦμα* ist. Also es handelt sich in der ganzen Fragestellung nur um Ekstatiker, nicht um Menschen in normalem Zustande. Nicht Jeder, der *Κύριος Ἰησοῦς* sagt, ist darum schon *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. In nichtekstatischem Zustande könnte er heucheln, im Enthusiasmus ist das unmöglich[2]. Nach Erledigung dieses ersten, für sich allein stehenden Fragepunktes wendet sich P. ganz unvermittelt, wiederum ohne Exposition, zu dem zweiten Hauptgegenstand: wie verhalten sich die einzelnen Charismata im Werte zu einander?

Zu den folgenden Kapp. vgl. die Abhandlung von H. Gunkel, Die Wirkungen d. heil. Geistes nach der populären Anschauung d. apostolischen Zeit und nach d. Lehre d. Ap. Paulus, Göttingen 1. Aufl. 1888, (3. unver. Aufl. 1909). Hier ist zum ersten Mal ein lebendiges realistisch-anschauliches Bild dieser Erscheinungen gegeben. Die Aufgabe für das nachapost. Zeitalter, aufgenommen von H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg 1899; ferner Volz, D. Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im A. T. u. Judentum 1910. Das bleibende Verdienst Gunkels, durch das er für den gesamten Betrieb der neutestam. Theologie vorbildlich gewirkt hat, ist, daß er die populären Anschauungen über den Geist und seine Wirkungen durch die einfache Fragestellung aufgeklärt hat: „woran glaubt man die Wirkung eines Geistes zu erkennen?" Die Antwort lautet: überall da, wo auffallende, starke, den Beschauer erschütternde, das gewöhnliche Menschenmaß übersteigende Betätigungen oder Leidenszustände auftreten, schließt man, daß der Betr. dies nicht aus sich selbst leide oder tue, sondern daß das *πνεῦμα* oder ein *πνεῦμα* in ihm wirke. Unter diesem rein formalen Gesichtspunkt sehen sich zunächst einmal die Wirkungen von *πν. ἀκάθαρτα* und vom *πν. θεοῦ* sehr ähnlich, so daß z. B. Jesus *ἐν*

---

1. So erklärt z. B. Bchm. „dort waren es stumme Götzen, hier ist es der lebendig und wunderbar schaffende Geist Gottes . . dort . . gewohnheitsmäßiges (?), blindes, unselbständiges, geistloses (?) Wesen, hier eine Frömmigkeit, die auch in ihren Grundformen nur aus dem Geiste gewonnen werden kann; dort . . ein *ἄγεσθαι* . . hier . . das Bekenntnis . . aus dem die Seele überführenden und sie in ihrem persönlichsten Wesen erneuernden und so bewegenden Geiste" – das ist erbauliche Umschreibung, aber keine Erklärung des Wortlauts, den schon Hausrath, Neut. Zeitgesch.[2] III, 273f. richtig gedeutet hat; so auch Chrys. *ὅταν ἴδῃς, φησίν, τινὰ μὴ φθεγγόμενον τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἢ καὶ ἀναθεματίζοντα, μάντις ἐστί.*

2. *Ἀνάθεμα* ursprünglich „Weihgeschenk" (hellenist. Form für *ἀνάθημα* Lobeck ad Phryn. p. 249; Dittenb. Syll. III, 206 Index s. v. Lietzmann) hat, da LXX es für חֵרֶם braucht, die Bedeutung „Verfluchter" erhalten und wird so formelhaft gebraucht 16 22; Gal 1 8. Aber LXX hätten es nicht für חֵרֶם gesetzt, wenn das Wort nicht auch für den Hellenisten schon diese Bedeutung gehabt hätte; vgl. CIAtt App. p. XIII f. und dazu Deißmann ZnW 1901, 342. – *Κύριος Ἰησοῦς*, wobei natürlich *κύριος* Präd. ist, begegnet auch Röm 10 9 als allerkürzestes chr. Urbekenntnis, wobei *κύριος* nach Apg 2 36 nicht bloß als Messias-Titel zu deuten ist, sondern auf die Erhöhung zu göttlicher Herrlichkeit sich bezieht. Vgl. die heidn. Parallelformel Mart. Polyk. 8, 2 *τί γὰρ κακόν ἐστιν εἰπεῖν· Κύριος Καῖσαρ καὶ ἐπιθῦσαι καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα καὶ διασώζεσθαι;* – Die Weglassung von *λαλῶν* DG Hil Victorin ist vielleicht ursprünglich; dagegen ist die Verwandlung der Formeln in indirekte Rede (DG KLP: *Ἰησοῦν* und *κύριον Ἰησοῦν*) eine Abplattung, vielleicht nach Röm 10 9, wo B freilich *κύριος Ἰησοῦς* nach unsrer Stelle konf. haben wird. Die LA *ἀνάθεμα Ἰησοῦ* F 17 ist wohl nach dem Latein. konf. f m vg Ambrst: anathema Jesu, wo Jesu Dativ ist.

πνεύματι θεοῦ δαιμόνια ἐκβάλλων von den Gegnern als von einem πνεῦμα ἀκάθαρτον Besessener bezeichnet wird (Mk 3 22. 30) und seine Familie urteilt ὅτι ἐξέστη (3 21). Darum eben bedarf es eines Unterscheidungsmerkmals für die διάκρισις πνευμάτων. Das Weltgeschichtlich-Bedeutsame nun unsres Abschnitts besteht in folgendem: die griechische Gemeinde, die aus ihrer früheren Religion Ekstasen und religiöse Rauschzustände als Höhepunkte religiösen Lebens, als Zeichen göttlicher Epiphanie und göttlicher Begnadigung zu schätzen wußte, war nur allzu geneigt, den Enthusiasmus, der durch die App. und andre Geistträger in Kor. entfacht war, für das eigentliche Wesen der neuen Religion zu halten und in übertriebener Hingabe zu pflegen. Darin lag die Gefahr, daß das Christentum zu einer orgiastischen Religion wurde, in der Erregungs- und Verzückungszustände den gesamten Kultus beherrschen und schließlich alles individuelle und soziale Leben zu zerrütten drohen. Und nun beobachten wir, wie P., obwohl er, ganz wie die Gemeinde, die enthusiastischen Charismata als „Offenbarungen (φανερώσεις)" des Geistes Gottes würdigt, sich mit aller Gewalt seiner klaren und ethischen Persönlichkeit gegen das zerstörende Übermaß des Orgiasmus auflehnt, indem er eine neue, dem vulgären Enthusiasmus völlig fremde Betrachtung einführt. Zunächst lehrt er, nicht die auffälligsten und hinreißendsten Charismen für besonders wertvoll zu halten, sondern alle als aus e i n e r Quelle[1] stammend und einem Gesamtzwecke dienend gleich zu schätzen und alle Eifersüchteleien und Eitelkeiten zu meiden (Kap. 12); sodann führt er insbesondere an Prophetie und Glossalalie den Gedanken aus, daß diejenige Gabe, welche am meisten „Erbauung" d. h. Klärung und ethische Förderung verspricht, die überlegene sei. In diesem ethisch-teleologischen Gesichtspunkt, der dem Ekstatiker völlig fernliegt, stemmt sich die Klarheit und Zucht der alttestamentlich-jüdischen ethischen Religion, man kann auch sagen „der Geist Jesu" gegen die Zügellosigkeit des Orgiasmus. Im weiteren Verlauf der alten Kirchengeschichte haben diese Mächte der Ordnung und der ethischen Verinnerlichung gesiegt, wenn auch gelegentlich, wie im Montanismus, die nie ganz erstickte Unterströmung wieder zu Tage kommt.

III 2) **Viele Gaben und ein Geist** 12 4–30. a) V. 4–11 Dieser in sich streng geschlossene Abschnitt (am Schluß V. 11 kehrt die Anfangsthese V. 4 wieder) stellt in rednerisch eindringlicher Weise die Fülle der Gnadengaben der einen Grundkraft gegenüber. Διαιρέσεις sind streng genommen nicht die Unterschiede, sondern die Akte der Verteilung, Zuteilung (V. 11 διαιροῦν ἑκάστῳ); aber hier wird an den Effekt solcher Verteilung gedacht; man könnte frei übersetzen: »es gibt verschiedene einzelne« (vgl. Hbr 2 4 πν. ἁγ. μερισμοῖς κατὰ τ. αὐτοῦ θέλησιν), und nun folgt in den drei parallelen, anaphorischen Sätzen **V. 4. 5. 6** jedesmal ein anderes Wort χαρισμάτων, διακονιῶν, ἐνεργημάτων, denen in genauer rednerischer Entsprechung πνεῦμα, κύριος, θεός gegenüberstehen; denn hinter den gewaltigen ἐνεργήματα steht der allmächtige Gott, die διακονίαι geschehen im Dienste des „Herrn" – hier findet eine leise Verschiebung statt, denn eigentlich ist ja an Dienst an den Brüdern gedacht – und die χαρίσματα entquellen dem Geist, der ja nicht nur das Zeichen der göttlichen Gnade (Gal 4 6) ist, sondern die lebendige Repräsentanz dieser Gnade im Einzelleben. Die Dreiheit der Sätze ist nicht Ursache sondern Folge der dem P. vertrauten und geläufigen göttlichen Trias-Formel (II Kor 13 13), die also sehr alt ist; sie tritt hier in umgekehrter Folge auf als Mt 28 19, weil das πνεῦμα hier im Vordergrunde steht. Gemeint sind alle dreimal dieselben Erscheinungen, die nur jedesmal unter einem andren Gesichtspunkt

---

1. Chrys. ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτῆς πηγῆς, ἐκ τῆς αὐτῆς ῥίζης, ἐκ τῶν αὐτῶν θησαυρῶν, ἐκ τῶν αὐτῶν ναμάτων πάντας λαμβάνειν.

betrachtet werden: »Gnadengaben«[1] heißen sie, weil Niemand durch eignes Wollen sie erreichen kann, sondern weil sie Unterpfänder der das ganze Christenleben tragenden und erfüllenden Gnade Gottes (15 10) sind; es liegt hier ein engerer Sprachgebrauch vor (7 7; Röm 1 11), als z. B. Röm 5 15f. Mit *διακονίαι* nimmt P. schon den Gedanken vorweg, den er V. 7 (*πρὸς τὸ συμφέρον*) den Korr. gegenüber betonen wird; sie scheinen vielmehr darauf Wert zu legen, daß die Zeichen der Gnade und der Macht Gottes in ihrer Mitte sind. *ἐνεργημάτων*, nach dem häufigen Schema aba (4 12b. 13a) mit *χαρισμάτων* reimartig korrespondierend, ist hier nicht die besondere Gruppe *ἐνεργ. δυνάμεων* V. 10, sondern greift über alle Erscheinungen über, die hier unter dem Gesichtspunkt der über menschliches Vermögen hinaus liegenden übernatürlichen Wirkung betrachtet werden. Wie sollten diese Dinge von Jemand anders herrühren als von dem Gott, *ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα* (sämtliche Erscheinungen und Vorgänge) *ἐν πᾶσιν* (in allen Dingen)? Weil P. mit dieser Parechesis (s. z. 10 33 S. 267 Anm. 3) das Allumfassende ausdrücken will, geht es nicht an, *ἐν πᾶσιν* maskulin. zu fassen und etwa nur auf die Christen zu beziehen; zu *ἐν* vgl. Gal 2 8; Phl 2 13[2]. — Nachdem P. soeben im allgemeinen die Gesamtheit der Erscheinungen und die Einheit ihrer Herkunft überblickt hat, breitet er jetzt, aufs Einzelne gehend, ihre ganze bunte Fülle vor uns aus. **V. 7** wird von Bchm. schwerlich richtig als Abschluß zu dem schön geschlossenen Komplex V. 4—6 gefaßt; es ist gewissermaßen die Überschrift zu der folgenden Enumeration. Daß der Nachdruck auf *πρὸς τὸ συμφέρον* (s. z. 6 12 vgl. 14 12 *πρὸς τ. οἰκοδομήν*) liege, kann man kaum sagen; denn dieser, schon V. 5 angeschlagene Ton wird hier zunächst noch nicht festgehalten; nur insofern fällt er nicht aus dem Zusammenhang, als ja die folgenden Einzelgaben zum Teil wenigstens ihre Bestimmung für die Förderung der Gem. erkennen lassen. Mindestens ebenso betont ist jedenfalls *ἑκάστῳ*; der Gedanke scheint zu sein: die Fülle ist so groß, daß Jedem ein Stück verliehen wird, so daß *τὸ συμφέρον* in jedem Fall und von allen Seiten her gesichert ist. Dies ist sehr verkürzt ausgedrückt; es fehlt z. B. bei *ἑκάστῳ* (ähnlich wie 1 12) die Nuance: dem einen dies, dem andern das. Daß in *πρός* wie II 5 10; Lk 12 49 etwas individuell-distributives liege (Bchm.); möchte ich nicht behaupten. Dem lehrhaften Ton, der schon V. 4 (*εἰσίν*) angeschlagen ist, entspricht das Präs. *δίδοται*; es liegt darin, daß dies der Natur der Dinge, der Forderung des *συμφέρον* entspricht. Sehr merkwürdig tritt für *τὸ χάρισμα ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος* ein, wobei ein unendlicher Streit entsteht, ob der Gen. subjektiv oder objektiv sei. Der Gedanke ist doch wohl (wie II 4 10f.), daß *τὸ πνεῦμα φανεροῦται* und zwar nicht durch die Tätigkeit der Christen, so daß er Objekt wäre, sondern daß er sich in ihrem Tun offenbare. Aber merkwürdig ist, daß dies nicht verbal ausgedrückt ist,

1. Philo leg. all. III, § 78 kommt *χάρισμα* in allgemeinerem Sinne vor; von Bchm. als einziger außerbibl. Beleg des für spezif. neutestamentlich geltenden Wortes zitiert.

2. In V. 5 ist *καὶ ὁ αὐτός*, in V. 6 *ὁ δὲ αὐτός* stärker bezeugt; die Konf. lag nahe. In V. 6 wird ein *ἐστι* bald vor *θεός* ℵc KL, bald hinter *ἐνεργῶν* (B) hinzugefügt, ist aber mit ℵAC DG P m vg fern zu halten.

etwa *ἐν δὲ ἑκάστῳ φανεροῦται τὸ πνεῦμα πρ. τ. σ.* Es muß bereits *ἡ φαν. τ. πν.* eine Art term. techn. wie *χάρισμα* gewesen sein. Es fragt sich aber noch, ob *ἡ φάν.* allgemein ist, die 3 Glieder V. 4–6 umfassend, oder speziell, jede einzelne »Offenbarung des Geistes«. Ich wage nicht zu entscheiden, neige aber zu der individuellen Fassung. Die folgende Enumeration V. 8. 9. 10 von 9 Charismata ist im allgemeinen zwanglos; dennoch scheinen sich einige Gruppen herauszuheben 1) V. 8 *ᾧ μὲν γάρ – ἄλλῳ δέ*, abgerundet durch *κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*; 2) V. 9 scheint mit *ἑτέρῳ – ἄλλῳ* eine zweite Gruppe zu beginnen, die durch die Epiphora *ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι – ἐν τῷ ἑνὶ πνεύματι* in sich geschlossen ist; aber die folgenden drei Stücke V. 10 *ἄλλῳ δέ, ἄλλῳ δέ, ἄλλῳ δέ* bilden schwerlich eine Gruppe für sich, sondern eher eine überquellende Zeile, die noch von der 2. Gruppe mit beherrscht ist[1], während 3) mit *ἑτέρῳ – ἄλλῳ δέ* eine neue besondere Gruppe sich abhebt, diejenige, auf die es dem Ap. hier hauptsächlich ankommt[2].

Diese Aufzählung ist schwerlich als eine vollständige und systematische gemeint; es kommt dem Ap. darauf an, den Eindruck reicher individuell differenzierter Fülle zu wecken; gewiß hätte er Reihenfolge und Auswahl auch anders gestalten können. Jedenfalls ist es unmöglich, diese Reihe mit den Parallelen in 12$_{28}$ und Röm 12$_{6-8}$ völlig auszugleichen:

12$_{8}$ff.	12$_{28}$.	Röm 12$_{6}$ff.
	1 *ἀπόστολοι*	
1 *λόγος σοφίας* 2 *λόγος γνώσεως* 6 *προφητεία* }	2 *προφῆται*	{ 1 *προφητεία* 4 *παρακαλῶν*
	3 *διδάσκαλοι*	3 *διδάσκων*
3 *πίστις* 5 *ἐνεργήματα δυνάμεων* }	4 *δυνάμεις*	
4 *χαρίσματα ἰαμάτων*	5 *χαρίσματα ἰαμάτων*	
	6 *ἀντιλήμψεις*	{ 2 *διακονία* 5 *μεταδιδούς* 7 *ἐλεῶν*
	7 *κυβερνήσεις*	6 *προϊστάμενος.*
8 *γένη γλωσσῶν*	8 *γένη γλωσσῶν*	
9 *ἑρμηνεία γλωσσῶν*	9 *διερμηνεία γλωσσῶν.*	
7 *διάκρισις πνευμάτων.*		

1. Einen leisen Zweifel hege ich, ob nicht unsre Aufzählung nach 12$_{28}$ in etwas konformiert oder aufgefüllt ist; namentlich *χαρίσματα ἰαμάτων* könnte von dort her stammen (s. die Varr. und die Erkl.); vielleicht stand *ἐνεργήματα δυνάμεων* an dessen Stelle; dann wäre *ἄλλῳ δὲ προφητεία, ἄλλῳ δὲ διάκρισις πνεύματων* ein für sich stehendes Paar. Oder ist etwa die Prophetie hier nachgetragen, sodaß *ἐνεργ. δυνάμ.* und *διακρ. πν.* korrespondierten?

2. *ἕτερος*, „neben *ἀμφότεροι* das einzige überlebende dualische Pronominale" (Blaß § 13, 5; 51, 6); aber der Unterschied von *ἄλλος* ist im NT schon ganz verwischt; die Frage ist aber, ob P. nicht hier, wo es am Anfang von Paaren steht, noch ein Gefühl des Dualis hat. Bloß rhetor. Grund hat die Abwechslung in den Präpp. und Pronomina *διὰ τ. πν., κατὰ τὸ αὐτό, ἐν τῷ αὐτῷ, ἐν τῷ ἑνί; κατὰ* bez. den Grund, auf den die Erscheinung zurückgeht, vielleicht sogar „nach dem Willen" V. 11, *ἐν* vielleicht eher repräsentativ: „in und mit", dadurch daß der Geist verliehen wird, wird das Charisma mitgeteilt. Natürlich gibt es Konformationen. Statt *ἐν τῷ ἑνί* (B A 17 67** d e f m vg Did patr. latt.) *ἐν τῷ αὐτῷ* ℵC³ DG KLP g cop Clem. Sehr häufig fehlt das *δέ*; V. 9 hinter *ἑτέρῳ* Bℵ DG 47 67** m vg peš Clem Or gewiß mit Recht; vielleicht auch in V. 10 bei *ἄλλῳ (δὲ) προφητεία*, wo B DG it vg Clem

Eine viel einfachere und bequemere Einteilung 1 7 *χαρίσματα*, mit den Unterabteilungen *λόγος* und *γνῶσις*. Es muß überhaupt ernstlich gefragt werden, ob die Terminologie ganz fest und die einzelnen Erscheinungen ganz scharf gegeneinander abgegrenzt waren. So ist gleich die Frage schwierig, wie *λόγος σοφίας* und *λ. γνώσεως* zu unterscheiden und wie sie etwa auf App., Propheten und Lehrer zu verteilen sind. Die Genitt., die zunächst ganz allgemein die Zusammengehörigkeit signalisieren, enthalten eine Charakteristik, die sich sowohl auf den Inhalt wie auf die Form bezieht; P. sagt 2 6 *σοφίαν λαλοῦμεν* und 14 6: *λαλήσω . . ἐν γνώσει*. Aber was ist *σοφία* und was *γνῶσις*? Sicher ist nur, daß P. hier scharf unterscheiden will und daß die Gem. diesen Unterschied verstehen muß. Daß beides sich so sehr „nahe" stünde, ist kaum wahrscheinlich; ob wir den Unterschied noch nachweisen können, was Lietzm. für unmöglich hält, muß die Probe zeigen. Freilich scheint der Sprachgebrauch des P. nicht ganz fest zu sein. So wird Kol 2 3 *σοφία* und *γνῶσις* fast wie gleichbedeutend zusammen gefaßt, so ist die *σοφία*, von der 2 6—16 redet, die durch Offenbarung des Geistes erkannt wird, vielleicht nur mit Rücksicht auf das Stichwort der 1. Kapp. *σοφία* genannt, während sie eigentlich *γνῶσις* heißen sollte. Denn nach 14 6, wo *γνῶσις* zwischen *ἀποκάλυψις* und *προφητεία* steht, sollte man erwarten, daß es eine „höhere" Erkenntnis bedeutet, die nicht durch Nachdenken und Lehre, sondern nur durch Offenbarung gewonnen werden kann; darauf führt auch 13 2, wo *εἰδέναι τὰ μυστήρια πάντα κ. πᾶσαν τ. γνῶσιν* doch wohl der Inhalt der *προφητεία* ist, und 13 8—12, wo *γνῶσις* das, freilich hienieden immer noch unvollkommen bleibende Vordringen in die himmlischen Regionen bedeutet. Daß *γνῶσις* im hellenistischen Sprachgebrauch die höhere mystische Erkenntnis bedeutet, die bis zur Gottesschau und Vergottung gesteigert wird, kann man jetzt aus Reitzenstein, Mysterienrell. lernen [1]. Ich zweifle hiernach nicht mehr, daß bei P. der Begriff *γνῶσις* vielfach diese hellenistisch-mystische Färbung hat, wenn auch daneben noch die einfache altt. דַּעַת יְהוָֹה steht. So ist Gal 4 8 *γνόντες τ. θεόν*, das von der Bekehrung zum Monotheismus gesagt ist, zunächst ohne jeden mystisch-apokalyptischen Ton; freilich schlägt der Gedanke dann sofort um mit *μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*, aber dies ist eben eine Übersteigerung des vorigen einfachen Ausdrucks. Auch darf man schwerlich I Kor 13 2. 8ff. oder 14 6 bei *γν.* überall an Gottesschau oder Vergottung denken, wohl aber fühlt P. diese „Erkenntnis" als eine übernatürliche, offenbarte, nicht verstandesmäßige. Was ein *λόγος γνώσεως* ist, kann man sich vielleicht an Stücken wie 15 23—28 oder 15 50ff. klar machen; d. h. ein *λόγος γνώσεως* steht der *ἀποκάλυψις* und dem *μυστήριον* nahe, ist aber jedenfalls eine Betätigung des *προφήτης*, der „alle Wirkungskraft und Samen schaut". Dagegen gehört *λόγος σοφίας* eher dem Bereich der *διδαχή* an. Wenigstens 6 5; Röm 16 19; Kol 1 9; 3 16; 4 5 ist *σοφία* mehr die Fähigkeit praktisch sittlichen Urteilens. Freilich auch dies hat der Christ nicht aus eigener Vernunft; man muß schon das *πνεῦμα θεοῦ* haben 7 40, um einen solchen *λόγος σοφίας* schreiben zu können, wie Kap. 7 oder 8—10. — *λόγος* als facultas

---

Tert Ambrst und bei *ἄλλῳ (δὲ) διάκρ.*, wo dieselben es weglassen — sicher mit Recht bei *ἑτέρῳ γένη γλ.*, wo B DG P es nicht haben; im allgemeinen haben DG die Neigung, es wegzulassen. Statt *χαρίσματα* lasen d e g** vg Mcion Tert Hil Amb Aug den Sing., statt *ἐνεργήματα* DG it vg Hil *ἐνεργεία*, statt *δυνάμεων* den Sing. DG m Cyr hr Gaud, statt *διάκρισις* (ℵC DG P 17 m vg peš sah arm Clem Tert Hil) den Plural B A Dgr L philox cop; statt *ἑρμηνεία διερμηνεία* AD; m Vig Cassiod den Plur.

1. S. 113ff. „das Ziel ist überall *γνῶναι θεόν*, und Gott wird gepriesen, *ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις* (Corp. Herm. I 31); die *γνῶσις* als Charisma, der *λόγος τέλειος* des Papyrus Mimaut, wo Reitzenst. rekonstruiert: *χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν . . γν., ἵνα σε ἐπιγνόντες χαίρωμεν . . . χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ . . . θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει.* Poimandres (Corp. Herm. I, 26): *τοῦτό ἐστιν τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι.* Die Zusammengehörigkeit von *μυστήρια* und *γνῶσις* bei Hippolyt p. 176, 54 (Naassenerpredigt): *μυστήρια πάντα δ᾽ ἀνοίξω μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω, τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ γνῶσιν καλέσας παραδώσω;* Wessely, Zauberpap. I, S. 106, Z. 247b: *διέβαλεν γάρ σου τὰ ἱερὰ μυστήρια ἀνθρώποις εἰς γνῶσιν.*

dicendi 1 5 vgl. Vettius Valens II, 32 (p. 104, 15): Ἑρμῆς δὲ (δείκνυσιν) κοινωνικοὺς τε καὶ οἰκονομικοὺς λόγου τινὸς ἢ ἐπιστήμης μετέχοντας. — Mit πίστις kann nicht der grundlegende Bekehrungsglaube gemeint sein, der die Verkündigung ergreift (Chrys. οὐ ταύτην λέγων τὴν τῶν δογμάτων), sondern der gewaltige Glauben, dem alles möglich ist Mk 9 23, der Berge versetzt 13 2; Mt 17 20, das unbedingte Vertrauen auf Gottes Wunderhilfe auch in den schwierigsten Fällen, wie ihn Jesus dem Hauptmann von Kapernaum gegenüber bewährt, es ist der Glaube des Wundertäters. Daß P. dies nicht für eine natürliche Gabe, nicht für eine Willensleistung hält, sondern ihn aus einer besonderen göttlichen Kraft herzuleiten sich verpflichtet fühlt, ist echt antik gedacht: ein solcher Mensch muß ganz anders von Gott berührt und erfüllt sein, er muß eine ἐξουσία haben (Mk 1 22), muß Gott wirklich im Innersten „erkannt" haben, wenn er ihm so sicher auch das Höchste zutraut. — Nahe dabei stehen die χαρίσματα ἰαμάτων, wofür ein Teil der Überlieferung hier lieber den Sing. lesen will, vielleicht nicht unrichtig (s. Anm.). Wenn nur hierbei der Ausdruck χάρισμα steht, obwohl es sich nach V. 4; 1 7 um lauter Charismata handelt, und wenn ebenso bei den δυνάμεις (V. 29) hier ἐνεργήματα (var. l. ἐνέργεια) δυν. steht, obwohl V. 6 ἐνεργ. ein Name für alle ist, so wird man annehmen dürfen, daß diese beiden Erscheinungen im Sprachgebrauch der Gem. speziell diese Beinamen führten, während P. V. 4 ff. sie systematisierend auf alle überträgt. Die Genitt. sind explikativ, die Charismata, die sich in Heilungen äußern. Wie unterscheiden sich ἰάματα von δυνάμεις? Nach einem Sprachgebrauch bei P., Evv. und Apg. ist δυνάμεις die allgemeine übergreifende Bezeichnung für Wundertaten aller Art, z. B. Gal 3 5; Apg 19 11; Mk 6 2. 5. 14; Lk 19 37; Mt 11 20 ff., wobei Heilungen und Exorzismen einbegriffen sind; dagegen steht an andren Stellen δυνάμεις neben σημεῖα κ. τέρατα (II 12 12; II Th 2 9; Hbr 2 4; Apg 2 22), wodurch eine besondere Klasse hervorgehoben scheint; nach Mk 9 39 muß man zunächst an Exorzismen denken. Hierauf würde der Ausdruck insofern gut passen, als hier (nach den Erzählungen der Evv.) die Macht des Geistes Gottes recht augenscheinlich über die πν. ἀκάθαρτα triumphierte und die meist sehr dramatischen Vorgänge sehr treffend als ἐνεργήματα „Kraftentladungen" aufgefaßt werden konnten. Da nun nach ursprünglicher antiker Volksanschauung alle Krankheiten mehr oder weniger als dämonisch betrachtet werden (so auch das Fieber Lk 4 39, die Mondsucht Mt 17 15. 18, die Lähmung Lk 13 11 f. und die Ausdrucksweise Mt 8 16 im Vergl. mit Mk 1 34), so ist es verständlich, daß gelegentlich auch die ἰάσεις unter die δυνάμεις einbegriffen werden. Die Differenzierung ist das Ergebnis einer Reflexion (Mk 1 34) und genauerer Beobachtung; bei den ἰάματα konstatiert man (Lk 4 40) ein ruhigeres, individuell pflegliches Moment, vielleicht auch weniger plötzliche, stürmische Wirkungen; schon die Ausdrücke ἰᾶν und θεραπεύειν haben etwas Rationalisierendes; damit ist natürlich der Glaube an eine schlechthin übernatürliche Kraft des Heilens vollkommen vereinbar (vgl. Lk 5 17; 8 46); aber auch schon der Ausdruck χάρισμα statt ἐνέργημα kennzeichnet den Unterschied der Betrachtung, man empfindet mehr die Wohltat als die Kraftleistung. Historisch ist es nun von größter Bedeutung, mit welcher Sicherheit und Unbefangenheit P. sowohl den bergeversetzenden Glauben, wie diese Heilungswunder als ganz bekannte, häufige und unzweifelhafte Tatsachen erwähnt, an welche die Gem. ebenso glaubt, wie er. — Wenn P. neben den λόγοι σ. u. γν. nun noch die προφητεία nennt, so kann dieser Begriff jedenfalls nicht völlig durch jene gedeckt sein; auch daß er οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν redet (14 3) und was 13 2 sagt, erschöpft ihn noch nicht. Ganz kann nicht das Merkmal der Zukunftsverkündigung gefehlt haben, das Apg 11 28; 21 11 in erster Linie hervortritt; vgl. 12 28. — Die διάκρισις πνευμάτων, das δοκιμάζειν τὰ πνεύματα I Joh 4 1, ob sie von Gott sind oder vom Teufel (I Tim 4 1), wofür V. 2 f. ein sehr einfaches von Jedermann zu erkennendes Merkmal angegeben wird (vgl. auch Did. 11, 7—12), muß unter Umständen doch sehr schwierig gewesen sein; in gewissen Fällen wird die Mehrzahl der Gem. versagt haben, während einzelne in dem allgemeinen Enthusiasmus die überlegene Klarheit und Energie besessen haben werden, Ekstatiker zu entlarven oder zurückzuweisen, was dann wieder nur durch eine besondere Erleuchtung des Geistes erklärlich schien. Zuletzt also das Paar: γένη γλωσσῶν und

ἑρμηνεία γλωσσῶν – das der eigentliche Anlaß zu der ganzen Erörterung ist; vgl. den Exk. am Ende von Kap. 14.

V. 11 Mit dem zusammenfassenden *πάντα δὲ ταῦτα* (11 12; Röm 8 37; II Kor 5 18) wird abrundend noch einmal alles auf die „Wirkung“ (Gal 3 5) »des einen und desselben Geistes« zurückgeführt, der nach seinem Willen – als ob er eine Person wäre – (Hbr 3 4) »jedem auf seine besondere Art (7 7: *ἕκαστος ἴδιον χάρισμα*; Plato Menex. 249 B: *ἅπερ ἰδίᾳ ἑκάστῳ ἴδια γίνεται*) zuteilt«; für *διαιρεῖν* steht Hbr 2 4 *μερισμός*[1].

III 2 b) Leib und Glieder V. 12–27. Dies in der griech.-röm. Lit., besonders in der stoischen Diatribe ungemein häufige Gleichnis[2], das P. auch Röm 12 4ff. verwendet, beherrscht den ganzen Abschnitt, indem es von immer neuen Seiten beleuchtet wird; zunächst *α*) die allgemeine Aufstellung des Vergleichs V. 12–14, durch Rückkehr des Schlusses zum Anfang abgerundet. Der Vergleich beginnt ganz ordnungsmäßig mit *καθάπερ*, aber der breit ausladende Vordersatz[3], in dem der Gedanke des vielgliedrigen Organismus von vorwärts und von rückwärts ausgesprochen wird, hat keinen entsprechend wuchtigen Nachsatz, sondern P. deutet nur bequem die Absicht des Vergleichs an: »so ist es auch mit Christus«; man sollte erwarten: so ist

---

1. *πάντα δὲ ταῦτα]* DG cop go patrr *ταῦτα δὲ πάντα; τό* om DG 119, *ἰδίᾳ* om DG m vg peš arm Bas Epiph Or Hil Amb Hier Ambrst.

2. Die stattliche Sammlung von Belegen bei Wetstein-Lietzmann reduziert sich, indem Liv. II, 32; Flor. I, 23; Dion. Halic. VI, 86 nur dieselbe Fabel des Menenius Agrippa von der *στάσις* der Glieder gegen den Bauch reproduzieren, Dio Chrys. 23, p. 398 D eine entsprechende Fabel des Aesop. Von Interesse sind für uns 1) die Vergleiche eines Staatswesens Jos. b. j. IV, 7, 2 § 406 f. Themist. VIII p. 117 C oder der menschlichen societas Cic. de off. III, 5, Seneca de ira II, 31, die nur gesund sein oder Bestand haben kann, wenn die Einzelnen auf einander Rücksicht nehmen (amore et custodia partium); hier wird dann der stoische Gedanke der *συμπάθεια* herangezogen Mk. Aur. 5, 26; Sext. Emp. ad Astrol. vgl. zu V. 26). – 2) Wichtiger und ähnlicher sind die bei Wetstein fehlenden Fälle, wo das Bild auf die große Einheit der Menschen und Götter angewandt wird, z. B. Sen. ep. 95, 52: omne hoc, quod vides, quo divina et humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit; Mk. Aurel. 2, 1; 7, 13: *οἷόν ἐστιν ἐν ἡνωμένοις τὰ μέλη τοῦ σώματος*, so verhalten sich unter den getrennten Wesen *τὰ λογικά* zu einander, *πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα. Μᾶλλον δέ σοί ἡ τούτου νόησις προσπεσεῖται, ἐὰν πρὸς ἑαυτὸν πολλάκις λέγῃς, ὅτι μέλος εἰμὶ τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος. Ἐὰν δὲ μέρος εἶναι ἑαυτὸν λέγῃς, οὔπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τ. ἀνθρώπους· οὔπω σε καταληπτικῶς εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν· ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς· οὔπω ὡς σεαυτὸν εὖ ποιῶν*; Epikt. II 10, 3 f.: *πολίτης εἶ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ . . μηδὲν ἔχειν ἰδίᾳ συμφέρον, περὶ μηδενὸς βουλεύεσθαι ὡς ἀπόλυτον, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἄν, εἰ ἡ χεὶρ ἢ ὁ ποῦς λογισμὸν εἶχον κ. παρηκολούθουν τῇ φυσικῇ παρασκευῇ, οὐδέποτ᾽ ἂν ὥρμησαν ἢ ὠρέχθησαν ἢ ἐπανενεγκόντες ἐπὶ τὸ ὅλον*; vgl. II 5, 24. Lietzmann: „Für P. ist dies aber nicht bloß ein Gleichnis sondern eine mystische Wahrheit“; bis zu einem gewissen Grade kann man das auch von dieser stoischen Lehre sagen; namentlich bei Mk. Aurel., der daraus die Pflicht der Menschenliebe ableitet, hat das Bild doch eine sehr ernste Bedeutung. Ich zweifle nicht, daß P. es aus der stoischen Popular-Philosophie entlehnt hat; es ist aber sehr charakteristisch, wie er den Gedanken verändert. Statt der *φύσει* gegebenen societas oder *κοινωνία*, die in dem *σύστημα κόσμου ἐξ ἀνθρώπων κ. θεῶν* liegt, denkt er an eine *θέσει* neu entstandene, übernatürlich geschaffene und erhaltene Gemeinschaft, die durch den Geist Christi zusammengebuuden wird.

3. DG *μέλη δὲ ἔχει πολλά* gräzisiert feiner; dagegen scheint *τ. μέλη ἐκ τ. ἑνός σώματος* D d e go eher ein Latinismus.

auch die Gemeinde trotz der Vielzahl ihrer Mitglieder ein Organismus. Indem P. dafür sofort *ὁ Χριστός*, nicht etwa *Χριστοῦ σῶμα* einsetzt, hat er im schnellen Gedankenschritt zugleich gesagt, daß der Organismus der Gem. nicht nur (Kol 1 18; 2 19) Christum zum Haupte hat, sondern in ihrer reichen Gliederung eine Gesamtpersönlichkeit bildet, und zwar, wie in Überbietung von Gal 3 28 (*πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χρ. Ἰησ.*) gesagt oder gedacht wird: diese Persönlichkeit ist Christus selber. Die Formeln Leib Christi (V. 27), Glieder Christi (6 15), sind hier nicht ausgesprochen, aber leicht konsequenzmäßig zu ergänzen. In wiefern nun Christus und die Gem. ein *σῶμα* bilden, erläutert **V. 13** der Vierzeiler (a b b a, reimartiger Anklang in a a, Anaphora in b b). Christus wird hier garnicht erwähnt, statt dessen mit starkem Nachdruck *ἐν ἑνὶ πνεύματι* (in Erinnerung an V. 4–10) vorangestellt. Dies ist aber nur unter der unausgesprochenen Voraussetzung eine Erläuterung zu *οὕτως καὶ Χριστός*, daß dies (trotz des fehlenden Artikels) nicht irgend ein beliebiges *πνεῦμα* ist, sondern das *πνεῦμα*, das die Christen in der Taufe empfangen haben und daß dies *πνεῦμα* irgendwie mit Christus identisch ist, was II Kor 3 17 lehrhaft ausgesprochen und Röm 8 9f. ebenfalls stillschweigend vorausgesetzt wird (*πνεῦμα θεοῦ* = *πν. Χριστοῦ* = *Χριστός*). Wie dies gedacht werden kann, daß die scharfumrissene Persönlichkeit des erhöhten Christus zugleich die gestaltlos durch viele Wesen hindurch flutende göttliche Kraft des Pneuma sei, ist für uns ein fast unlösbares Problem (Ansätze zur Lösung in meinem „Christus" S. 48ff.); es ist die unvermeidliche Begleiterscheinung der mystischen Frömmigkeit. Wenn nicht nur in einem, sondern in allen Gläubigen Christus sein soll und zugleich alle Gläubigen in Christo, so muß die Vorstellung von Christus erweicht, aufgelöst, in pantheisierender Weise entpersönlicht werden, und dafür ist diese Gleichsetzung mit dem *πνεῦμα* der Ausdruck[1]. Es fragt sich, ob wir *ἐν* streng von *ἐβαπτίσθημεν* abhängig machen sollen: »wir sind in einen Geist hineingetaucht«. Hierfür würde die Parallele *ἓν πν. ἐποτίσθημεν* sprechen, wo ja der Geist ausdrücklich als eine Art Fluidum erscheint. Jedenfalls ist dies besser als die instrumentale Deutung „vermittelst". Am wahrscheinlichsten ist mir, daß P. mit *ἐν ἑνὶ πν.* sagen wollte: »von einem Geiste umfaßt, sind wir alle zu einem Leibe getauft worden«, wobei *εἰς* natürlich nicht lokal ist (in . . hierin) sondern die Wirkung beschreibt. Wie dieser eine Geist uns umflutet, sind wir durch die Taufe ein Leib geworden. Der Gegensatz »mit einem Geiste getränkt« spinnt nun das Bild der uns umflutenden Woge dahin weiter, daß dies Fluidum in uns eingedrungen ist. Daß P. hierbei an das Abendmahl, an die *πόσις πνευματική* gedacht habe (Hnr.), ist in diesem Zusammenhang ganz unwahrscheinlich. Er will nur umschreiben, daß das *πνεῦμα* uns nicht

1. Analogieen hierzu: die philonische Lehre von den göttlichen *δυνάμεις*, durch die Gott in die Seelen wirkend hineinreicht, die stoische Lehre vom Logos, der *διήκει διὰ πάντων* (und die entsprechende Lehre der Sap. Sal. von der *σοφία*), schließlich die Stellen bei Sen. de clem. I 4, 5: der Herrscher ist der animus reipublicae, illa corpus ejus; II 2, 1: a capite bona valitudo in omnes [exit: omnia] vegeta sunt atque erecta aut languori demissa, prout animus eorum vivit aut marcet.

nur umgibt, sondern daß es uns auch erfüllt, wie er sonst mit den Ausdrücken „*ἡμεῖς ἐν πνεύματι*“ und „*τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν*“ wechselt. Das Wort *ἐποτίσθημεν* ist mehr aus rednerischen Gründen im Gegensatz zu *ἐβαπτίσθημεν* gewählt; darum darf man nicht allzu scharf die Berechtigung des Bildes untersuchen[1], zumal da wohl (trotz *ἐβαπτίσθημεν*) weniger das Element des Wassers als das der umgebenden und in den Körper eindringenden Luft vorschwebt. Die Mittelsätze *εἴτε — εἴτε* sind nicht gerade durch den Zusammenhang erfordert; aber wenn P. von der Einheit und Mannigfaltigkeit der Gem. redet, stellen sich leicht diese Partitionen ein (Gal 3_{28}; Kol 3_{11}). Solche Vielheit in der Einheit, solches Nebeneinander von *πάντες* und *ἕν* liegt in der Natur einer *σῶμα*, **V. 14** »denn auch der Leib ist (seinem Begriffe nach) nicht ein Glied sondern viele« — damit ist der Übergang gewonnen, es ist gewissermaßen schon das Thema zu dem Abschnitt *β*) V. 15—20, der dann auch wieder in die Sätze ausläuft **V. 19. 20:** »wenn die Gesamtheit (der Glieder) nur ein Glied wäre, wo wäre dann der Leib?«, der Begriff des Leibes wäre damit aufgehoben; dieser Sinnlosigkeit gegenüber wird mit *νῦν δέ* (vgl. 15_{20}) fortgefahren: »nun aber sind (zwar)[2] viele Glieder, aber nur ein Leib«. Die Spitze dieses Abschnitts richtet sich also dagegen, daß ein Glied sich als das Ganze fühle oder von andern dafür gehalten werde. Letzteres scheint in Kor. der Fall gewesen zu sein; denn die folgenden Beispiele **V. 15. 16** richten sich zunächst nicht gegen den Hochmut bevorzugter Glieder, sondern gegen die allzu geringe Selbstschätzung geringerer. Vielleicht darf man aus V. 29—31 a; $14_{1b. 5a. 12. 13}$ schließen, daß in Kor. ein heißes *ζηλοῦν* gerade um das Zungenreden vorhanden war, ein Beneiden der also Begnadigten, ein Haschen und Sehnen nach gleichen Erfahrungen und die Meinung, wer nicht *πνευματικός* in diesem besonderen Sinne (14_{37}) sei, dürfe sich kaum noch einen Christen nennen. Darum führt P. solchen Neidischen und Verzagten zu Gemüte, daß auch sie wohlberechtigte Glieder am Leibe sind. Fuß und Hand, das sind auch bei Epikt. (II 10_4; 5_{24}; 26_{10}) die Beispiele in ähnlichen Zusammenhängen; ebenso, daß sie (wenn sie Verstand hätten) reden würden, ein mehrfach bezeugter diatribenmäßiger Zug. *οὐκ εἰμὶ ἐκ σώματος* (*ἐκ* zur Umschreibung d. partit. Gen. Blaß § 35, 4 Lk 22_{58}) könnte auch der unzufriedene, mit einem ihm nicht genügenden Charisma bedachte Christ sagen; wenn der Fuß dies sagt, »so gehört er deshalb doch zum Leibe« — so lösen wir auf; die Negation ist verdoppelt, weil *οὐκ ἔστιν* (Wiederaufnahme von *οὐκ εἰμί*) ein zusammengehöriger Ausdruck ist; dies *οὐκ ἔστι* wird

---

1. Schon die Überlieferung hat an der Stelle vielfach gemodelt, so haben D^c E K al pler vg^{cle} *εἰς ἓν πν. ἐποτίσθημεν*, wo *ποτίζω* = *βαπτίζω* gebraucht zu sein scheint, L 21 39 116 *εἰς ἓν πν. ἐφωτίσθημεν* — keine üble Konjektur; andre haben sich an dem Bilde *πνεῦμα ποτισθῆναι* gestoßen: 134 139 178 179 270 al philox: *ἓν πόμα ἐποτίσθημεν* — was sich nach 10_4 auf das Abendmahl bez. soll (Clem 117 *ἑνὶ πόματι ἐπίομεν*).

2. Das *μέν* fehlt BD 73 114 d e arm go Aug, wurde natürlich leicht und zweckmäßig ergänzt; in V. 19 fehlt das scheinbar unentbehrliche *τά* vor *πάντα* in B FG 17, merkwürdige Zusammenstellung von Zeugen. — In dem Nachsatz des irrealen Falles *ποῦ τὸ σῶμα;* fehlt wie 15_{32} das *ἄν*.

negiert. *παρὰ τοῦτο* (Krüger § 68, 36) „wegen dieses Umstandes", nämlich daß er nicht Hand ist, nicht wegen seiner Unzufriedenheit: „jener Umstand ist kein Grund, daß er nicht zum Leibe gehörte" (Blaß § 43, 4)[1]. Dasselbe Argument in wörtlichem Gleichklang, anaphorisch und epiphorisch, sogar assonierend (*ποῦς — οὖς*) von Ohr und Auge; die Anaphora wirkt noch stärker, wenn man mit D go Ambrst das *καί* am Anfang wegläßt. **V. 17** Nur an das 2. Beispiel angehängt die Erwägung, wie unvollständig der Organismus sein würde, wenn er ganz nur aus einem Organ bestände. **V. 18**[2] Darauf ganz wie V. 20 mit *νῦν(ί) δέ* zur Wirklichkeit zurückkehrend: »Gott hat den Gliedern ihren Platz (oder besser wohl) ihre Bestimmung angewiesen (man soll wohl ein entfernteres Objekt hinzudenken wie V. 28), einem jeden von ihnen am Leibe, wie er es gewollt hat«, so daß auch der Christ sich einfach diesem Willen zu beugen hat. Hat P. mit diesem Beispiel aus der *φύσις* des *σῶμα* sich an die weniger Bevorzugten gewandt, so richtet sich der Abschnitt *γ*) V. 21—25 an die, welche für hervorragender begabt gelten und daher auf die andern als minderwertig herabzusehen geneigt sind, zunächst **V. 21** mit einer diatribenmäßigen Personifikation von Auge und Kopf; wieder ein Parallelismus mit Epiphora; *πάλιν* wie Mt 4$_{7}$; 5$_{33}$ wie das aram. טוּב »ferner«; *οὐ δύναται*: es ist *κατὰ φύσιν* unmöglich[3] — das Entsprechende gilt von der Gemeinde in sittlicher Hinsicht. **V. 22** »Sondern im Gegenteil« — soviel wiegt hier *πολλῷ μᾶλλον* — und nun folgt wieder ein Doppel-Argument aus der *φύσις* des Leibes: »die Glieder, welche schwächer zu sein scheinen« oder dafür gelten (vgl. V. 23 *ἃ δοκοῦμεν*) »sind notwendig«. *Τὰ δοκοῦντα*, das ähnlich gesperrt vor dem Subj. steht wie Röm 8$_{18}$; Gal 3$_{23}$ (*μέλλουσα*), ist hier weniger passend, als *ἃ δοκοῦμεν* in V. 23, weil über die größere Schwachheit oder Zartheit gewisser leicht verletzlicher Glieder kein Zweifel sein kann; es ist also eine ganz richtige Meinung. Der Ausdruck ist verkürzt: die Gl., die, weil sie schwächer sind, für minder wertvoll gelten. P. stellt hier — in stoischer Weise — die *δόξα*, das Vorurteil, der *ἀλήθεια* gegenüber[4]. Während die *φύσις* die schwächeren Glieder als »notwendige« an ihren Platz gestellt hat, hat sie **V. 23** *τ. ἀτιμότερα (μέλη)*[5] *τ. σώμ.* und

1. Vgl. Philo de gigant. 2 § 9: *ἀλλ' οὐ παρ' ὅσον* (sofern) *ἀδύνατος ἡ ὄψις ψυχῶν φαντασιωθῆναι τύπους, διὰ τοῦτο οὐκ εἰσὶν ἐν ἀέρι ψυχαί.*

2. V. 18 ist *νῦν* durch B A DG, V. 20 von allen außer FG P bezeugt, die *νυνί* haben. Im allgemeinen kann man sagen, daß P. in der Regel *νυνὶ δέ* schreibt, namentlich wo es in dem log. Sinne steht (nach einem Irrealis): Röm 3$_{21}$; 6$_{22}$; 7$_{6.17}$; 15$_{23.25}$; I Kor 13$_{13}$; 15$_{20}$; II Kor 8$_{11.22}$; Kol 1$_{21}$; 3$_{8}$ — hier nur unwesentliche Varianten, bes. FG setzen *νῦν* 4mal ein. Sicher bezeugt ist *νῦν δέ* nur Phl 3$_{18}$; 12$_{20}$; zweifelhaft I Kor 5$_{11}$; 7$_{14}$; 12$_{18}$; 14$_{6}$; Gal 4$_{9}$; Kol 1$_{21.26}$. Die Bem. der Etymologica, daß *νῦν* bei allen drei Zeiten, *νυνί* nur bei der Gegenwart stehe, trifft die Sache doch wohl nicht.

3. *δέ* om AC G P 17 37 137 peš cop arm aeth Euthal^{cod} Aug — es wurde leicht ergänzt.

4. Schenkls Epiktet Index s. v. *ἀλήθεια*, 3. B. p. 470 Nr. 30 *ἡ ἀλήθεια παρ' αὑτῇ νικᾷ, ἡ δὲ δόξα παρὰ τοῖς ἔξω*; 469 Nr. 28 *ἄμεινον τῇ ἀληθείᾳ συγχωρήσαντα τὴν δόξαν νικᾶν ἢ τῇ δόξῃ συγχωρήσαντα πρὸς τῆς ἀληθείας νικᾶσθαι.* Sext. Empir. adv. math. VII, 151 *τὴν μὲν ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίστασθαι λέγουσι τοῖς σοφοῖς, τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις, τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων εἶναι καὶ ταύτην κριτήριον ἀληθείας καθεστάναι.*

5. *μέλη* von DG latt ergänzt.

τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν (hierbei ist wohl nicht *μέλη* zu ergänzen) in anderer Weise ausgezeichnet. Jene »umkleiden wir« vermöge einer Weisung der *φύσις* »mit um so größerer Ehre«; gedacht ist wohl gewiß an die Kleidung, mit der die weniger — man darf nicht sagen: ehrbaren sondern — geehrten Körperteile bedeckt werden. An die Schamteile zu denken, scheint mir nicht angebracht, da diese doch wohl durch *τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν* bezeichnet sind; es wird — im Gegensatz zu Haupt und Händen — der Rumpf gemeint sein, der durch die Kleidung das an *τιμή* ersetzt erhält, was ihm nach dem vulgären Urteil zu fehlen scheint — dies besagt der Komp. *περισσοτέραν*, der nicht im Vergleich zu den andern Körperteilen, sondern im Vergleich zu dem natürlichen Mangel gesetzt ist. *ἀτιμότερος* etwa »weniger edel«. Inwiefern haben aber nun *τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν* eine *εὐσχημοσύνη περισσοτέρα*? Daß auch hier an die Kleidung gedacht sei, ist sehr unwahrscheinlich; der Ausdruck führt eher darauf, daß diese Teile die *εὐσχ. περισσ.* schon von sich aus haben — aber inwiefern? Sollte nicht der Gedanke sein, daß mit ihnen *κατὰ φύσιν* die Scham verbunden ist, daß sie also das, was ihnen im Urteil der Menschen an Wohlanständigkeit fehlt, von sich aus um so reichlicher ergänzen, indem sie den Trieb zur Verhüllung haben? Ganz klar ist der Gedanke nicht. Auch **V. 24a** ist nicht völlig deutlich; soll es heißen: »was an uns wohlanständig ist« bedarf nicht eines besonderen ehrbaren Verhaltens oder einer besonderen Auszeichnung von uns aus? Sollte etwa gar *ἡμῶν* von *οὐ χρείαν ἔχει* abhängen — sie brauchen uns nicht? Wie es immer gemeint sei — DG peš add *τιμῆς* — P. sagt jetzt deutlicher: »Gott hat den Leib (aus den verschiedenen Bestandteilen) zu einer Einheit „zusammengemischt"[1], indem er dem zurückstehenden Teil eine um so größere Ehre verliehen hat«[2] — in dem einen Fall die „Notwendigkeit", im andern die Bekleidung oder die schamhafte Verhüllung. **V. 25** Mit der Zweckangabe kommt P., obwohl er noch im Bilde redet, doch schon deutlich auf die Sache zu sprechen; denn *σχίσματα* (11 17f.) gibt es ja am Leibe doch nicht; was V. 15f. 21 geschildert wird, ist doch schließlich nur rednerische Personifikation; noch weniger können die Glieder *τὸ αὐτὸ* (1 10f.) *ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνᾶν* (7 34); was das heißt, sagt Röm 12 5 sehr konzis *καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη*, worin liegt, daß einer dem andern dienen, sein Wohl als das seine empfinden soll[3]. Dies ist nun auch der Ge-

---

1. *συνεκέρασεν* — ein bei Stoikern vorkommendes Bild von der Schöpfung des Menschen Epikt. II 23, 3f.: *ἀσεβοῦς μέν, ὅτι τὰς παρὰ τ. θεοῦ χάριτας ἀτιμάζει, ὥσπερ εἰ ἀνῄρει τὴν εὐχρηστίαν τῆς ὁρατικῆς ἢ τῆς ἀκουστικῆς δυνάμεως ἢ αὐτῆς τῆς φωνητικῆς. εἰκῇ οὖν σοι ὁ θεὸς ὀφθαλμοὺς ἔδωκεν, εἰκῇ πνεῦμα ἐνεκέρασεν αὐτοῖς οὕτως ἰσχυρὸν κ. φιλότεχνον ..* Musonius p. 71 *τοῦ χάριν ὁ τ. ἀνθρώπου δημιουργὸς πρῶτον μὲν ἔτεμε δίχα τὸ γένος ἡμῶν .. εἶτα δὲ ἐνεποίησεν ἐπιθυμίαν ἰσχυρὰν ἑκατέρῳ θατέρου τῆς θ' ὁμιλίας κ. τῆς κοινωνίας κ. πόθον ἰσχυρὸν ἀμφοῖν ἀλλήλων ἐνεκέρασεν*; Galenus adv. Julianum 5 Vol. XVIII A p. 269 *τὸ μέντοι γὲ τὴν τ. σώματος ἡμῶν φύσιν ἤτοι γε ἐξ ἀέρος κ. πυρὸς κ. ὕδατος κ. γῆς ... συμμέτρως ἀλλήλοις κεκραμένων γεγόνεναι.* Mk. Aur. VII, 67 *ἡ φύσις οὐχ οὕτως συνεκέρασέ σε.*

2. *ὑστερουμένῳ* B ℵ AC 17 57 67** (vgl. 1 7; 8 8); ℵ^c DG KL: *ὑστεροῦντι.* B liest ganz singulär *τι περισσότερον δούς* — dies scheint eine überlegte Ausdeutung zu sein mit Rücksicht auf die Verschiedenheiten in der Gem.

3. Statt des Plur. ℵ DG L haben B AC K d e f vg syrr cop den Sing. *σχίσμα*, DG *τὰ αὐτὰ μεριμνᾷ.*

danke in V. 26, der an die stoische *συμπάθεια*[1] anknüpft, aber was dort allgemeiner auf den *κόσμος* und auf die ganze Menschheit bezogen ist, auf den engeren Kreis der Gem. bezieht; daß der Gedanke als ein schon fest ausgeprägter übernommen ist, erkennt man auch daran, daß ja in diesem Zusammenhang von „Leiden" eines Gliedes kaum die Rede sein konnte, eher schon vom „verherrlicht werden", insofern die Begabung mit einem hervorragenden Charisma wohl als ein *δοξασθῆναι* aufgefaßt werden konnte (vgl. I Pt 4$_{14}$)[2]. V. 27 faßt noch einmal den Grundgedanken des ganzen Abschnitts zusammen; hier fällt nun endlich der Ausdruck *σῶμα Χριστοῦ*: (im Ganzen) seid ihr, stellt ihr dar den Leib Christi, und »im Einzelnen«, „ein jeglicher nach seinem Teil" (Luther) seid ihr »Glieder«. Dies heißt *ἐκ μέρους*, das hier also anders gebraucht ist als 13$_9$ff.[3].

III 2 c) **Rückkehr zur Sache** V. 28–30, d. h. zur Erörterung der einzelnen Charismata; P. wendet sich damit auch schriftstellerisch nach der großen Einlage V. 11–27 zu dem Anfange der Abhandlung V. 4–10 zurück. **V. 28** Mit *ἔθετο* greift P. auf V. 18 zurück. Die folgende Enumeration ist sehr zwanglos; das *οὓς μέν* wird nicht fortgesetzt; statt dessen tritt zunächst eine andere Numerierung ein, dann wird mit *ἔπειτα* fortgefahren; die ersten drei eine Gruppe bildenden Acc. sind Prädikatsacc. zu *οὓς μέν*, von *δυνάμεις* an sind es einfache Objekte zu *ἔθετο*. Über die Dreiheit Apostel, Propheten, Lehrer vgl. Harnacks Exkurs zur Didache in T. u. U. II, S. 93–140 und Mission[2] I, 267ff.

Indem wir im allgem. auf Harnack verweisen, heben wir nur einige für den Zusammenhang wichtige Punkte hervor: 1) Die Zusammenstellung dieser drei Größen hat etwas formelhaft-absolutes, der Kreis ist schwerlich einer Erweiterung fähig; auf spätere Zeit führt es, wenn Eph 4$_{11}$ *κ. αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους τοὺς δὲ προφήτας τοὺς δὲ εὐαγγελιστὰς τοὺς δὲ ποιμένας κ. διδασκάλους* zwei weitere Kategorieen hinzufügt; zu den inzwischen ausgestorbenen Aposteln, die Eph. 3$_5$ schon die „heiligen" App. heißen, tritt die gegenwärtig lebende Generation der Missionare, der der Verf. nicht mehr den Titel Apostel zu geben wagt, während

---

1. Zeller III, 1, p. 169; Schmekel p. 190f. Die Stoiker fassen den *κόσμος* als ein *σῶμα* auf Sext. adv. math. IX, 78f. *ἐξ ὧν συμφανὲς, ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος, ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις εἴγε ἐν στρατιᾷ πάντων, εἰ τύχοι, διαφθαρέντων τῶν στρατιωτῶν οὐδὲν κατὰ διάδοσιν πάσχειν φαίνεται ὁ περισωθείς· ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τις ἐστιν, εἴγε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα* u. s. w. (s. von Arnim II, 302f.); Epikt. I, 14, 2 *συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς ἐπουρανίοις οὐ δοκεῖ σοι*; Philo de migrat. Abr. § 180 *Μωϋσῆς μέντοι τῇ μὲν ἐν τοῖς μέρεσι κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ τοῦ παντὸς ἔοικε συνεπιγράφεσθαι . . . καθάπερ ἐπὶ σωμάτων συμβέβηκε τῶν ἡνωμένων ἀλληλουχεῖν* § 178; Jos. b. j. IV § 406 *καθάπερ δὲ ἐν σώματι τοῦ κυριωτάτου φλεγμαίνοντος πάντα τὰ μέλη συνενόσει*; Mk. Aurel. VII, 9 *πάντα ἀλλήλοις ἐπιπλέκεται κ. ἡ σύνδεσις ἱερὰ, καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ. Συγκατατέτακται γάρ, καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. Κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων, καὶ θεὸς εἷς διὰ πάντων, κ. οὐσία μία, κ. νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τ. νοερῶν ζῴων, κ. ἀλήθεια μία*; V, 26; IX, 9.

2. Statt des 1. *εἴτε* haben BD d e f g vg philox Ambrst – wahrscheinlich ursprünglicher *εἴ τι*; daß darauf *εἴτε* folgt, ist zwar sehr lax, aber auch 14$_{27}$ kommt ein *εἴτε* allein vor. *ἕν* vor *μέλος* fehlt das 1. Mal in A, das 2. Mal in B ℵA.

3. Lietzm. zit. Aristeas § 102: *οἵτινες οὐκ εἶχον ἐξουσίαν ἐξιέναι τὰς ἄκρας, εἰ μὴ ταῖς ἑορταῖς, καὶ τοῦτο ἐκ μέρους*; ferner BGU I 144; II 5; 538$_{35}$; 574$_{10}$; III 887$_{6.17}$. Die LA *ἐκ μέλους* D d e f vg philox Or Ambrst al ist ein unerträglicher Fehler; G Amb: *σῶμά ἐστε*.

die Did. 11, 4–6 dies noch unbefangen tut. Inzwischen hat sich in den *ποιμένες* auch schon ein festes Amt entwickelt (Did. 15: Episkopoi), während I Kor die Hirtenfunktionen noch nicht an ein Amt, d. h. an erwählte Beamte gebunden sind, sondern von den jeweils dazu charismatisch ausgerüsteten Personen ausgeübt wird. Dieser Stand der Dinge spiegelt sich 2) darin, daß nur bei jener Trias Personen, im Folgenden nur die Charismata genannt werden, die offenbar noch nicht so fest an einzelnen Personen haften. Sie erkennt man an einzelnen Taten und Betätigungen; die App. Proph. Lehrer dagegen daran, daß die betr. Begabung dauernd an ihnen in Erscheinung tritt. 3) Bei den Aposteln kommt noch hinzu, daß sie eine Sendung haben, sei es noch vom Herrn her wie Petrus u. a., sei es wie Paulus und Barnabas nach Apg 13 2. 4 durch eine besondere Kundgebung des Geistes. Solche „Sendung" kann nicht leicht von einem auf den andern springen, wie etwa das Zungenreden oder andere Charismen. Wen P. alles zu den App. rechnet, ist vollends an dieser Stelle nicht klar; nach 15 7 deckt sich der Begriff nicht mit den 12 (s. z. St.), auch Jakobus scheint einbegriffen zu sein (vgl. Gal 1 19), sicher auch Barnabas (9 6), aber auch Unbekannte wie Andronikos und Junias (Röm 16 7) und die Ungenannten (II Kor 8 23?), auch Silvanus u. Timotheus (II Kor 1 19). 4) Propheten werden Apg 11 27; 13 1f.; 15 32; 21 9. 10 namentlich genannt; es sind dies also ebenfalls dauernde Träger ihres Charismas. Nach Did. 11, 7ff. 12 ist ihr Unterscheidungsmerkmal das *λαλεῖν ἐν πνεύματι* (vgl. aber zu 14 14), was von den App. zwar auch häufig gelten wird (I Thess 1 5f.), aber nicht gelten muß; denn sie haben ja ein objektives Ev. zu verkündigen, bedürfen also dazu der Inspiration und Offenbarung nicht mehr. Außerdem sind die Proph. als solche nicht Missionare, sie können es aber natürlich auch sein, wie z. B. Barnabas und Silas sowohl unter den Propheten wie App. vorkommen. P. verbindet in seiner Person alle drei Charismata. 5) Lehrer. Von ihnen gilt, daß sie natürlich auch den „Geist" haben müssen (7 50), sonst wäre ja dies kein Charisma, aber daß sie im engeren Sinne *ἐν πνεύματι* redeten, in Ekstase, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Ihr Charisma wird gerade darin bestanden haben, daß sie in klarer verstandesmäßiger Weise zu reden und unterrichten verstanden, sowohl im Gemeindegottesdienst wie in der Einzelpflege an den „Katechumenen" oder „Proselyten".

Mit *ἔπειτα* geht P. also zu einer Gruppe von sachlichen Charismen über; neu sind hier *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις*. Der Plur. geht wie bei *δυνάμεις* auf einzelne Betätigungen der *ἀντίλημψις* – womit die Armenpflege (I Tim 6 2), aber auch wohl die weitere Fürsorge für Kranke (Apg 20 35), auch die Seelsorge an Zweifelnden, Gedrückten, Gefährdeten (Gal 6 1) gemeint sein wird – und der *κυβέρνησις*, der Verwaltung und Regierung. Ob sich dies mehr auf die Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung oder der sittl. Disziplin oder der finanziellen Verwaltung bezog, wissen wir nicht[1]. Nicht erwähnt ist die *διερμήνευσις τ. γλ.*, auf die doch V. 30 zurückkommt[2]. **V. 29. 30** wendet sich gegen den Ehrgeiz, höhere oder womöglich alle Charismata zu haben, also nicht gegen die hochmütigen Glossenredner, vgl. zu V. 14ff. Die lebhaften anaphorischen Fragen korrespondieren der Enumeratio in V. 28 nur z. T.; genau entspricht die 1. Gruppe der 3., es fehlen *ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις*, überbietend *διερμηνεύουσιν*. Die persönliche Gruppe 1–3 hat kein Verbum, die drei letzten haben eins, in der

---

1. *ἀντίλημψις* in diesem Sinne Sir 11 12, sonst von der göttl. Hilfe. Amh. Pap. II, 39, 17 (Witkowski S. 83) *ἐν οἷς ἂν οὖν ὑμῶν προσδέωνται, ἀντιλαμβανόμενοι. Κυβέρνησις* (*κυβερνᾶν* Hist. Sus. 5) Prov. 1, 5; 11, 14; 24, 6; häufig griech. Plut. mor. 162 A *θεοῦ κυβερνήσει.*

2. Statt das 2. *ἔπειτα* haben KL *εἶτα,* DG Hil Amb lassen es weg, es wird zu streichen sein.

Mitte schwebt *δυνάμεις*; es ist aber unmöglich hierin eine persönliche Bezeichnung zu sehen: *μὴ πάντες δυνάμεις εἰσίν* – es muß von dem folgenden *ἔχουσιν* mit abhängig sein, und diese Überbindung des prädikatlosen Satzes wirkt rednerisch sehr gut.

V. 31. Der Übergang zu Kap. 13 ist schwierig. Zunächst befremdet es, daß P., nachdem er soeben das ehrgeizige Streben nach höheren Gaben zurückgewiesen und gemahnt hat, jeder solle sich mit seinem Platz begnügen (V. 29f.), nunmehr das Eifern um die größeren oder wertvolleren[1] Charismata nicht nur zu billigen sondern sogar zu ermuntern scheint, er entfacht ja hier geradezu den Ehrgeiz, falls nämlich, woran man meist nicht zweifelt, *ζηλοῦτε* Imperativ und nicht etwa ein exponierender Indikativ (statt eines Kondizionalsatzes wie 7 18. 27) ist. Neben dem Gedankensprung überrascht auch der harte formelle Übergang mit einfachem *δέ*; ferner der Plural, wo doch P. 14 1ff. auf die Empfehlung eines Charismas gegenüber der bevorzugten Zungenrede hinsteuert; oder gibt es neben der Prophetie noch andre höhere Charismata? Vor allem aber befremdet die sofortige Unterbrechung der neuen Erörterung, unmittelbar nachdem das Thema aufgeworfen ist; man kann dies nur so rechtfertigen, daß dem Ap. in dem Augenblick, wo er 13 31a gesprochen hat, einfällt, es sei zweckmäßiger, zunächst das Thema: die Liebe zu behandeln, um dann 14 1 wieder zu dem verlassenen zurückzukehren. Jedenfalls ist die Anordnung nicht vorher überlegt, sondern sprunghaft-einfallmäßig. Als einen Ausdruck dieser überraschenden Thema-Änderung faßt man das Sätzchen 31b: *καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι*[2]; *ἔτι* wird dabei im Sinne von *προσέτι* oder *ἔτι δέ* im Sinne von „ferner, überdies" gefaßt; P. wollte zu dem schon Gesagten noch etwas hinzufügen. Dann empfiehlt es sich aber kaum, *καθ' ὑπερβολήν* mit *δείκνυμι* zu verbinden „darüber hinaus zeige ich euch", da dies ja schon durch *ἔτι* ausgedrückt ist. Es ist eine Näherbestimmung zu *ὁδός* und hat die Bedeutung eines Adjektivs: Chrys. *τουτέστιν ὑπερέχουσαν*; vg excellentiorem; vgl. Diog. Laert. II, 6, 51: *φίλος τε ἦν εἰς ὑπερβολήν*; Rö 7 1 *καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός*. Diese Beispiele sind nun freilich insofern anders, als hier *καθ' ὑ.* zur näheren Bestimmung eines Adj. steht, und der Schriftsteller sagen will, das Prädikat gelte hier in ganz außerordentlicher Weise von dem Subjekt. Hier dagegen fehlt ein Adjektiv daneben, und man soll verstehen, daß der „Weg" die Eigenschaft eines „Weges" in ganz hervorragender Weise habe; aber dies ist sehr lax ausgedrückt[3]. Es wäre nur erträglich, wenn in *ὁδός* schon mitgedacht ist: ein sicher zum Ziele führender, ersprießlicher Weg. *ὁδός* als Lehre ist eine sehr gangbare Metapher. Von den bekannten bibl. Beispielen abgesehen, sei hier nur erinnert an die Fabel des Pro-

1. *μείζονα* B ℵAC 17 37 67** 73 137 al am aeth durch *κρείσσονα* (DG) oder *κρείττονα* (KLP) ersetzt, was wohl eine Art Exegese im Sinne von 11, 17 = *πρὸς τὸ συμφέρον* oder *πρ. οἰκοδομήν* 14 12. 26 sein soll. P. wird wohl *μείζονα* geschrieben haben, vgl. 14 5. – *ζηλοῦν* (14 2. 12. 39) enthält nicht nur die Nuance „nach etwas streben", sondern hier auch den Nebenton „im Unterschied von andern, um sich vor ihnen auszuzeichnen" Simplic. in Epikt. p. 132: *ὁ δὲ ζῆλος, ὅταν περὶ ἀρετῆς γίνεται, ἀγαθός, κ. συγγενὴς τοῦ ἀγαθοῦ ἔρωτος*; Plut. Alex. 5 p. 667 cp. *οὐ γὰρ ἡδονὴν ζηλῶν οὐδὲ πλοῦτον, ἀλλ' ἀρετὴν κ. δόξαν.* Luc. adv. indoct. 17 *ζήλῳ τῶν ἀρίστων*; ein Mittel dieses *ζηλοῦν* ist das Gebet (14 13). Eine Parallele zu diesem fast technisch klingenden Ausdruck Plut. Alex. 2 *ἡ δὲ Ὀλυμπιὰς μᾶλλον ἑτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχὰς καὶ τοὺς ἐνθουσιασμούς.*

2. Die Weglassung von *καί* FG deg m peš macht den Eindruck, als habe man *ζηλοῦτε* für einen (kondizionalartigen) Vordersatz und *ἔτι* usw. für den Nachsatz gehalten. D^gr^ *εἴτι* F^gr^ *εἴτει* hält A. Klostermann, Probleme im Ap. Text S. 183ff. für die ursprüngliche LA: *καὶ εἴτι καθ' ὑπερβολὴν* (sc. *ζηλοῦτε*), *ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.* Michelsen konjiziert: *εἰς τὸ καθ' ὑπερβολήν* vgl. Baljon p. 887. – G stellt um: *δείκνυμι ὑμῖν.*

3. Dies ist der Grund, weshalb Blaß der Konstr. von Klostermann und der LA *εἴτι* zustimmt § 47, 7. Eine einigermaßen treffende Analogie ist I Kor 8 7, wo *ἕως ἄρτι* aber neben einem Verbalbegriff *συνήθεια* steht; eine bessere IV Mkk 3 18 *τὰς τῶν σωμάτων ἀλγηδόνας καθ' ὑπερβολὴν οὔσας.*

dikos bei Xen. Mem. II, 1, 21 von den zwei Wegen: *εἴτε τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν ἐπὶ τὸν βίον εἴτε τὴν διὰ κακίας*; 23 *ἐπὶ τὴν ἡδίστην κ. ῥάστην ὁδὸν ἄξω σε*; II, 1, 11: *ἡ μέση ὁδός*; I, 7, 1: *ὡς οὐκ εἴη καλλίων ὁδὸς ἐπ' εὐδοξίαν ἢ δι' ἧς ἄν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο, ὃ καὶ δοκεῖν βούλοιτο*; Diog. Laert. VII, 121 *εἶναι γὰρ τὸν Κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν*. — *δείκνυμι* für lehren oft bei Epikt. I, 4, 10 *δεῖξαι αὐτῷ τὸ ἔργον τῆς ἀρετῆς, ἵνα μάθῃ* .. 29 *δεικνύοντος τὴν ὁδόν* .. 32 *τὴν ἀλήθειαν*. Lucian Necyom. 4 *τινὰ ὁδὸν ἁπλῆν κ. βέβαιον ὑποδεῖξαι τοῦ βίου*. Daß aber P. das Bild der *ὁδός* nicht mehr empfindet, zeigt das dynamische *καθ' ὑπερβολήν*, das nicht mehr zum Bilde paßt. Wohin soll der Weg führen, was soll eigentlich die Gem. lernen? „Der Weg soll nicht zum *ζηλοῦν* führen, der durch *ἔτι καθ' ὑπερβ.* vielmehr selber als ein (minder vorzüglicher) Weg bezeichnet wird, aber auch nicht zu den *χαρ.*, für deren Erlangung die Liebe kein Mittel ist, sondern zu dem auch durch die *χαρ.* zu erreichenden Ziele, d. h. zur Auferbauung der Gemeinde (14 26)" (Schm.), „zur wahrhaft erbauenden Anwendung der Gnadengaben" (Hnr.). Allein hierbei wird das Ziel der Erbauung der Gem. schon im Gemüt der *ζηλοῦντες* vorausgesetzt, als ob es ihnen darum besonders zu tun wäre; dies aber ist ja gerade nicht der Fall, dies ist ja das Neue, was P. Kap. 14 erst lehrt. Vielmehr muß der „vorzüglichere" ein andrer Weg zu dem Ziel sein, das die *ζηλοῦντες τὰ χαρίσματα* erstreben. Was wollen sie denn? Sie wollen doch offenbar eine Steigerung ihres ganzen Wesens, sie wollen den höchsten Grad der *πνευματικοί*, den Höhepunkt des Christseins erreichen, sie wollen, um mit 13 2 und 3 zu reden, „etwas sein" oder „einen Nutzen haben". Aber P. zeigt ihnen einen anderen, besseren Weg zu diesem Ziele außer (*ἔτι*) dem *ζηλοῦν τὰ χαρ.* (ähnlich wohl Bchm.). Aber inwiefern zeigt nun Kap. 13 diesen Weg? Daß P. hier die Liebe als das größte Charisma empfehle (Lietzm.), ist nicht nur nirgends gesagt, es wird gradezu ausgeschlossen a) durch die Gegenüberstellung der Charismata und der Liebe in Kap. 13, bei der die *ἀγάπη* nicht als eins der *χαρ.* sondern als etwas völlig Anderes geschildert wird, durch das die Charismata erst etwas Wertvolles werden, b) durch die Entgegensetzung in 14 1 *διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά*. An sich ist es kein unrichtiger Gedanke, daß auch die Liebe, wie P. sie schildert, ein Werk des Geistes ist (Gal 5 22 steht sie an erster Stelle), aber dies ist mehr aus der Gesamtanschauung des P. selber gedacht, der das ganze neue Leben des Christen eine Frucht des Geistes nennt, als aus der hier vorwaltenden populären Anschauung, wonach die außerordentlichen Kraftleistungen des Christen auf besondre Geistbegabungen zurückgeführt werden. Hier jedenfalls wäre es geradezu eine Zerstörung des Gedankenganges, wenn man auch die Liebe zu den *χαρ.* rechnen wollte. Aber auch die komparative Nebeneinanderstellung von *χαρ.* und *ἀγάπη* ist für die meisten Ausleger nicht der Hauptgedanke, denn dann würde Kap. 13 doch gar zu schlecht in den Zusammenhang passen. Man nimmt meist an, Kap. 13 präludiere auf Kap. 14 insofern, als durch den Lobpreis der Liebe der Gedanke vorbereitet werde, dasjenige Charisma sei das bessere, welches in den Dienst der Liebe gestellt werden könne, nämlich die Prophetie. Nachdem Kap. 13 gesagt hat: Liebe ist mehr wert als alle Charismata, würde Kap. 14 folgern: also ist die Prophetie, die der Erbauung der Gem. dient, mehr wert, als Glossolalie. Aber dieser Gedanke wird von P. nicht ausgesprochen; überhaupt kommt außer 14 1a die *ἀγάπη* in Kap. 14 nicht mehr vor, und weniger die Beseelung der Charismata durch die Liebe wird geschildert, als die fördernde, erbauende Wirkung auf die Gemeinde. Es läge also eigentlich nur der Gedanke vor: weil Liebe das Höchste ist, so strebt nach der Prophetie, weil diese die Gem. fördert! Aber 14 1 sagt das nicht, stellt vielmehr *ἀγάπη* und *πνευματικά* als zwei erstrebenswerte Dinge neben einander, ohne daß zwischen *ἀγάπη* und *προφητεύειν* eine Verbindungslinie gezogen würde. Dazu kommt, daß auch 13 2 die Prophetie nicht ohne weiteres mit der Liebe verbunden gedacht ist, sondern der Fall vergegenwärtigt wird, es gebe *προφητεία* ohne Liebe! Kurz, wenn schon der Übergang 12 31 nicht sehr organisch ist, so ist vollends der Zusammenhang zwischen Kap. 13 und 14 weniger einleuchtend als künstlich. Und wie flau ist der Übergang 14 1! Schon der Ausdruck *διώκετε τ. ἀγαπ.* wirkt nach Kap. 13 unerträglich matt. Wie aber ist die log. Beziehung zwischen *διώκετε τὴν ἀγάπην* und *ζηλοῦτε δὲ πνευ-*

ματικά? Ist dies nicht – ehrlich gesagt – einfach ein künstlicher und kümmerlicher Rückgang zum Thema 12 31a? Hier hängt Kap. 13 sehr lose in den Nieten – übrigens nicht anders bei dem schroffen Übergang 12 31; nicht viel besser ist der Übergang von Kap. 8 zu 9 und von 9 zu 10. Kap. 13 macht durchaus den Eindruck einer „Einlage" – nicht anders wie Kap. 9, einer Digression, die sich von dem Hauptthema unbillig weit entfernt. Man kann das auf verschiedene Weise erklären. Entweder hat P. Kap. 12. 14 in einem Zuge diktiert und an einem späteren Tage Kap. 13 nachträglich dazwischen geschoben; oder er hat Kap. 13 früher schon einmal konzipiert und niederschreiben lassen, und benutzt nun dies Stück bei dieser Gelegenheit. Vielleicht aber ist das Stück garnicht durch Paulus an diese Stelle gekommen, sondern durch einen sammelnden Redaktor. Es hat nämlich ganz außerordentlich nahe Beziehungen zu Kap. 8. Die Gegenüberstellung von γνῶσις und ἀγάπη 8 1 ist auch 13 9–13 das Hauptthema. Die Vergänglichkeit der Charismata wird eingehender an der γνῶσις als an der Zungenrede nachgewiesen (13 8), was man doch in erster Linie erwarten sollte. Vielmehr stehen hier γλῶσσαι und προφητεῖαι auf derselben Stufe der Liebe gegenüber, während doch die Tendenz von Kap. 14 auf die Überordnung der Prophetie geht. Das Charisma der γνῶσις, das auch 13 2 betont ist, wird in Kap. 12. 14 kaum gestreift. Dagegen liegt Kap. 8 recht eigentlich der Fall vor, das jemand alle γνῶσις hat, aber keine Liebe, und daher „nichts ist", während er δοκεῖ ἐγνωκέναι τι und περισσεύειν 8 8. Es korrespondiert ferner 8 2 ἡ γνῶσις φυσιοῖ und 13 4 ἡ ἀγάπη οὐ φυσιοῦται, und οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς mit 10 33. Schließlich würde sich 13 1 sehr gut an 8 13 mit seinem lebhaft rednerischen Schluß anfügen. Wenn diese Vermutung richtig ist, daß einst 13 und 8 nebeneinander standen, so wären in der Endredaktion Teile desselben Briefes durcheinandergeschoben, denn Kap. 8 und 13 gehörten dem 2. Briefe an, aber doch wohl auch Kap. 12. 14(?) Jedenfalls ist es nützlich, einmal Kap. 13 ohne Rücksicht auf seinen heutigen Zusammenhang mit Kap. 12. 14 zu betrachten; denn es ist unter allen Umständen ein in sich völlig geschlossenes abgerundetes Stück. Einen „Hymnus" oder „Psalm" pflegt man es zu nennen und man preist seine Schönheit mit starken Worten. Aber im Allgemeinen fehlt der Versuch, die besondere Art dieser Schönheit und die Form des Stückes wirklich zu analysieren. Hymnus, Ode, Psalm sind unzutreffende Namen; denn es fehlt das Merkmal eines solchen, ein Metrum; es fehlt das Merkmal der Lyrik, das Ausströmenlassen ganz persönlicher Empfindungen. Es ist kein Gebet, keine Dankes- oder Lobes-Hymne; der Verf. redet auch nicht von seiner Liebe, denn das Ich ist ebenso wie 8 13 nicht individuell sondern typisch. Der Verf. will Wert und Wesen der Liebe schildern, und er tut es in rednerischer Form. Natürlich tut er es, weil er von der Liebe im tiefsten begeistert ist, weil sein Herz voll ist von Liebe; aber schon daß er das abstrakte Wort wählt, statt anschaulich zu sagen, wie und wen er liebt, ist bezeichnend; selbst bei diesem Stück kommt die Natur des Denkers P. zu Tage. Seine wärmsten Empfindungen, seinen Enthusiasmus setzt er in Lehre um. Die Schönheit des Stückes liegt in der Wahl der Worte, im Bau der Sätze und den rednerischen Figuren, in der Anordnung des Ganzen. Die Gliederung in drei Abschnitte ist klar. Auf den äußerst lebhaften 1. Abschnitt (V. 1–3) mit seinen drei wie Wogen aufsteigenden und niederstürzenden Sätzen folgt 2. das ganz ruhig gehaltene Mittelstück V. 4–7, dann 3. V. 8–12 wieder ein bewegterer Teil, der in den erhabenen Schlußsätzen V. 13 zur Ruhe kommt. Indem der 3. Abschnitt zu den Charismen zurückkehrt, entsteht das uns bekannte Schema aba, wobei b eine Digression von dem Hauptthema: „Charismata und Liebe" darstellt. Der Satzbau im Einzelnen: 1. Die Vordersätze mit der Anaphora ἐάν steigern sich in Umfang und Wucht nach der Mitte zu, um dann wieder abzuschwellen a) 16, b) 25+18, c) 13 + 16 Silben; dem kürzesten Vordersatz entspricht der längste und gewichtigste Nachsatz α) 15, β) 4, γ) 6 Silben. Dem mächtigen crescendo a–b und dem geringeren Decrescendo b–c korrespondiert ein starker Abfall von α–β und eine leise Steigerung von β–γ. Dazwischen dreimal das monotone ἀγάπην δὲ ἔχω, gewissermaßen der Wellenkamm, der einen Moment steht, ehe er niederbricht, prasselnd (α), hart aufschlagend (β), dumpf ausrollend (γ): οὐδὲν ὠφελοῦμαι. – 2. Die ruhige

Schilderung in antithetischen, z. T. reimartigen Sätzen: *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη*[1] || *οὐ ζηλοῖ [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται οὐ φυσιοῦται* || *οὐκ ἀσχημονεῖ* | *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς* || *οὐ παροξύνεται* | *οὐ λογίζεται τὸ κακόν* || *οὐ χαίρει τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ* || a *πάντα στέγει* b *πάντα πιστεύει* | b *πάντα ἐλπίζει* a *πάντα ὑπομένει* ||. Bis zu einem gewissen Grade erinnert dieser Passus an die Verherrlichung des Eros im Symposion durch den Mund des Agathon p. 197. Die Parodie gorgianischer Rhetorik, die Plato hier gibt, steht unserem Texte nicht so fern; was der klassischen Prosa unerlaubt schien, ist dem Asianischen Stil, von dem P. Vieles hat, ganz geläufig; vgl. z. B. *οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ . . ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαις* (aba) *γιγνόμενος ἡγεμών· πρᾳότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ἵλεως ἀγαθοῖς, θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· τρυφῆς, ἁβρότητος, χλιδῆς, χαρίτων, ἱμέρου, πόθου πατήρ· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος, ξυμπάντων τε θεῶν κ. ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμὼν κάλλιστος κ. ἄριστος, ᾧ χρὴ ἕπεσθαι πάντα ἄνδρα ἐφυμνοῦντα καλῶς καλῆς ᾠδῆς μετέχοντα, ἣν ᾄδει θέλγων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα.* — 3. Nach der Überschrift V. 8a drei anaphorisch-epiphorische Parallelismen (V. 8bcd) nach dem Reim-Schema aba *-ήσονται -παύσονται -ήσεται*; V. 9f. ein par. membr. antitheticus; V. 11 Antithese a (*αβγ* mit gleichem Ausklang) b (2. Zeile auf V. 10 zurückgreifend *κατήργηκα*); V. 12 Doppelte Antithese auf *ἄρτι-τότε*; schließlich eine wuchtige These mit kurzabfallender Coda. Ehe wir an die Einzelerklärung gehen, ein Wort über *ἀγάπη*[2]. Das Wort außer in der Bibel (LXX für אַהֲבָה 5mal und 11mal im Hohenlied) nur selten nachgewiesen, ist doch dem jüd. Hellenismus sicher ganz vertraut (Sir 48 11; Sap 3 9; 6 18; Aristeas 229 *τὸ δὲ δυνατὸν (τῆς εὐσεβείας) ἐστὶν ἀγάπη· αὕτη γὰρ θεοῦ δόσις ἐστίν· ἣν καὶ σὺ κέκτησαι πάντα περιέχων ἐν αὐτῇ τὰ ἀγαθά*; Philo q. deus immut. § 69 *φόβον τε καὶ ἀγάπην· τὰς γὰρ διὰ τῶν νόμων εἰς εὐσέβειαν ὁρῶ παρακελεύσεις ἁπάσας ἀναφερομένας ἢ πρὸς τὸ ἀγαπᾶν ἢ πρὸς τὸ φοβεῖσθαι τὸν ὄντα* (s. Deißm. NBSt. S. 26). Das Wort als ein spezif. „biblisches", aus dem Geist der Offenbarungsreligion hervorgegangenes anzusprechen, ist um so weniger statthaft, als *ἀγαπᾶν* und *ἀγάπησις* bei den Griechen geläufig sind. Eine unerledigte Frage ist, ob P. hier mit *ἀγάπη* die Bruderliebe oder die Liebe zu Gott meint. Geradeso wie wir diese Frage zu 8 1ff. nicht strikt beantworten konnten, so auch hier nicht. Es überwiegt natürlich das erstere. Ob aber wirklich nur an die Bruderliebe gedacht ist? Die auch im himmlischen Leben „bleibende" Liebe neben Glaube und Hoffnung kann doch auch die Liebe zu Gott sein. Richtiger ist es wohl, die Frage überhaupt nicht zu stellen, sondern *ἀγάπη* zu fassen als das innige Gefühl der Beseligung und Harmonie mit Gott und Welt, das sich in Hingabe und Wohltun einen Ausdruck sucht. Dieses Ausströmen, Ausstrahlen schildert P. V. 4—7; er denkt weniger an das Objekt als an das Subjekt. Die Sache selber, aus der das alles hervorgeht, weiß er so wenig zu analysieren, wie irgend jemand: „Erfüll davon dein Herz, so groß es ist, Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, Nenn' es dann, wie du willst, Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch" — dies ist auch ein Kommentar zu dem für uns verstandesmäßig niemals erfaßbaren Begriff. Jedenfalls überwiegt die Nuance der vollgefühlten Empfindung im 1. Abschnitt des Kapitels.

III 3a) **Die Charismen sind nichts wert ohne Liebe V. 1—3. V. 1**

1. Diese Satzabteilung mit Chiasmus hat etwas Geziertes; sie läßt sich eigentlich nur halten, wenn man das 3. *ἀγάπη* mit B 17 73 74 f vg cop arm Clem Or Chr Tert Cyp Ambrst streicht. Die Abteilung *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται* || *ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ* || *ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται* hat mindestens so viel für sich.

2. Eine erneute monographische Behandlung dieses Begriffs in weitestem religions- und sprachgeschichtlichem Rahmen ist durch Lütgerts verfehlte Schrift „Die Liebe im NT." 1905 als doppelt nötig erwiesen.

P. setzt den Fall, daß er die reichsten und höchsten Charismen habe; er beginnt mit dem Reden in „Zungen" der Engel. Offenbar ist es das Höchste, was einem Menschen verliehen werden kann, wenn er befähigt wird, in die Lobgesänge der Engel einzustimmen, die kein Mensch verstehen (Off 14_{2}f.) und nachsprechen (II 12_{4} *ἄρρητα ῥήματα*) kann[1]; so ist es im „Testament des Hiob" (48 ff.) höchste Gnade, daß die Töchter des Hiob in der Ekstase jede in der *διάλεκτος* einer Engelklasse reden. Sachlich ist es fast eine Abschwächung, wenn nach Schluß des Satzes *καὶ ἀνθρώπων* nachgetragen wird – es ist das rhetorisch zu verstehen; der ganze Kreis der möglichen *γλῶσσαι* soll durchmessen werden. Solches Reden, in den Augen der Gemeindemehrheit ein anbetungswürdiges Wunder, ist ohne Liebe, d. h. hier doch sicher ohne die volle innige Empfindung, die zu selbstvergessener Hingabe treibt, nichts anders als ein leeres inhaltloses Getöse. Der von P. gewählte Vergleich[2] wird wohl dem orgiastischen Kultus entnommen sein, bei dem durch sinnbetörenden, nervenüberreizenden Lärm die Ekstase vorbereitet wird[3]. Die hier genannten Instrumente: *χαλκὸς ἠχῶν* ist ein ehernes Becken (gewöhnlich *χαλκεῖον*), ein Gong, auf dem man durch Schläge langhallende dröhnende Töne erzeugt (Plato Prot. p. 329 A *τὰ χαλκεῖα πληγέντα μακρὸν ἠχεῖ*); daher heißt die Donnermaschine im Theater *τὸ ἠχεῖον* Aristoph. Nub. 292. Während jene wohl aufgehängt waren, in Tempeln oder an heiligen Bäumen (*Δωδωναῖον χαλκεῖον* Steph.), ist *κύμβαλον* ein Handbecken, das mit einem andern zusammengeschlagen wird (eine Abbildung bei Wendland, Kultur Taf. VI, links oben); mehrfach in LXX, bes. Ps 150_{5}: *αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις εὐήχοις, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ.* *ἀλαλάζειν*, ein onomatopoet. Wort, bezeichnet hier das hallende dröhnende Getöse. Das tert. comp. bei diesen gewählten starken Ausdrücken ist natürlich weder das laute Geräusch noch die ewige Wiederholung, die dem Wortreichtum der Zungenredner entspräche, sondern das Sinnlose, Unartikulierte etwa im Gegensatz zu einer Melodie, vielleicht auch das Unbeseelte, Ausdruckslose im Gegensatz zu einem gefühlvollen Gesange oder dem ausdrucksvollen Melos einer Flöte. Das Letztere ist mir wahrscheinlicher, denn daß die Zungenrede unverständlich ist, wäre hier eine unmotivierte Vorwegnahme der Gedanken von Kap. 14; hier dagegen wird ja der Mangel der Liebe, d. h. des warmen Empfindens hervorgehoben.
V. 2[4] Sogar die von P. so hochgeschätzte Prophetie kann ohne Liebe sein.

---

1. Auf heidn. Gebiet die Analogie der Göttersprache: Clem. Strom. I, 143: *ὁ Πλάτων* (wo? nicht nachzuweisen) *καὶ τοῖς θεοῖς διάλεκτον ἀπονέμει τινά, μάλιστα μὲν ἀπὸ τῶν ὀνειράτων τεκμαιρόμενος καὶ τῶν χρησμῶν, ἄλλως δὲ καὶ ἀπὸ τ. δαιμονώντων, οἳ τὴν αὐτῶν οὐ φθέγγονται φωνὴν οὐδὲ διάλεκτον, ἀλλὰ τὴν τῶν ὑπεισιόντων δαιμόνων.*

2. *γέγονα* heißt nichts weiter als „ich bin"; die Latt deg m Ambrst haben, (in)unum sum ut; danach wohl DE (FG) *ἕν εἰμί* (*ἥ*).

3. Z. B. im Kybele-Kult (nach dem Tragiker Diogenes, Roscher 1665 Athen. XIV p. 636): *παῖδας ὀλβίων Φρυγῶν | τυπανοῖσι καὶ βομβοῖσι καὶ χαλκοπτύτων | ῥόμβοις βρεμούσας ἀντίχερσι κυμβάλων | ψοφεῖν θεῶν ὑμνῳδὸν ἰατρὸν θ' ἅμα*); vgl. Herodian. V, 5. 19: *περιθέοντα τοῖς βωμοῖς, κύμβαλα κ. τύμπανα κατὰ χεῖρας φέροντα*; Athen. VIII p. 361 F *ἐξάκουστος ἐγένετο κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν αὐλῶν βόμβος κ. κυμβάλων ἦχος, ἔτι τε τυμπάνων κτύπος μετὰ ᾠδῆς ἅμα γινόμενος.*

4. Statt *καὶ ἐάν* hat A (BC) 17 4mal *κἄν*; *μεθιστάναι* (B ℵDG) und *-ειν* (AC KL), *οὐθέν* (B ℵAC L) und *οὐδέν* (DGK).

Freilich scheint er hier weniger an den Propheten zu denken, wenn er *οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν* redet (14_3), sondern wenn er Offenbarungen empfängt ($14_{26.30}$), denn das *καὶ εἰδῶ τ. μυστήρια πάντα* ist doch wohl eine Entfaltung von *ἔχω προφητείαν*. Was mit *μυστήρια* gemeint ist, kann man sich an 15_{51}; Röm 11_{25} verdeutlichen; auch 2_7ff. zeigt, daß es sich um übernatürliche Erkenntnisse, besonders eschatologische Dinge handelt; vgl. Mt 13_{11}; insofern streift dies nahe heran an die *γνῶσις*. Die bei P. häufige Parechese mit *πᾶς — πάντα, πᾶσαν τὴν, πᾶσαν τήν* — ist hier recht angebracht, wo P. nicht so sehr den höchsten Grad als die größte Vielseitigkeit dieser Gaben hervorheben will: alle nur erdenklichen Geheimnisse, die Gnosis, die jedem Gegenstande gewachsen ist, den Glauben, dem alles möglich ist (Mk 9_{23}); als höchste Leistung (*ὥστε* eine Art von Superlativ einführend wie *ἵνα* Off 13_{13}) wird das Bergeversetzen genannt — in Anklang an ein Herrenwort und zwar nicht in der Form von Q (Mt 17_{20} = Lk 17_6), wonach auch schon der geringste Glaube (wie ein Senfkorn), sondern in der des Mk 11_{23} (= Mt 21_{21}), wonach ein starker, nicht zweifelnder Glaube solches vermag. Wer dies Logion Jesu absprechen wollte, müßte annehmen, daß solcher Glaube an die Macht des „Glaubens" in der Gemeinde entstanden sei; und sicher hat er in ihr fortgelebt und hat man von der Wahrheit dieses Wortes Erfahrungen gemacht, sonst wäre jenes Logion nicht aufbewahrt, sonst könnte P. nicht die *πίστις* unter die Charismen rechnen; aber woher hat die Gem. solchen Schwung des Glaubens gehabt, wie ist sie dazu gekommen, solche Erfahrungen zu machen? Hier liegt eine der stärksten Nachwirkungen der religiösen Persönlichkeitsmacht Jesu vor. Und für sein Leben ist dies Wort etwas höchst Bezeichnendes; er muß starke Erfahrungen dieser Art gemacht haben, sonst hätte er nicht Bittenden und Hilfesuchenden so zuversichtlich Hilfe zusagen und sie auf den Glauben verweisen können. *οὐδέν εἰμι* (vgl. II 12_{11}; Sap 3_{17}; 9_6 *εἰς οὐδὲν λογισθῆναι*). — **V. 3** *ψωμίζειν* eigentlich: „Jemand mit etwas speisen, so daß man es ihm brockenweise in den Mund steckt" Röm 12_{20} nach Prv 25_{21} *ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, ψώμιζε αὐτόν*; hier aber mit dem Objekt der Sache (Dan 4_{22} *χόρτον*) vgl. Pollux 6_{33}; es geht auf die zersplitternde Hingabe der ganzen Habe als Almosen. P. rechnet dies hier unter die Charismen, freilich nicht in dem Sinne, daß Jemand die „Gabe" der *ἀντίλημψις* habe (12_{28}) und daher dauernd sich der Armenpflege widmet; vielmehr denkt er an einzelne heroische Aufopferungen des ganzen Vermögens, wie solches von Barnabas u. A. Apg 4_{34}ff. erzählt wird. Es ist nun höchst lehrreich, daß solches Wegschenken mit Mangel an Liebe vereinbar gedacht wird; es ist mehr die asketische Leistung, in der Jemand um des R.G. willen alles drangibt; es geschieht mehr, um dem eignen religiösen Bedürfnis zu genügen, als um der Brüder willen, der Geist treibt sie dazu, nicht die Liebe. Sehr passend steht daneben *ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι*[1].

---

1. Die richtige LA *καυθήσομαι* nur bei DG L erhalten (CK *-ωμαι*), bezeugt bei Euthal^{cod} Bas Cyr Chr Thdrt, aber auch bei den Latt m vg Tert Cyp Aug Ambrst und den Verss syr cop arm aeth go; *καυχήσωμαι* ist ein Ersatz, weil man *καυθ.* nicht mehr verstand; dabei ist natürlich *παραδῶ* als das Martyrium einschlie-

Was ist gemeint? P. setzt den Fall, daß Jemand freiwillig seinen Leib zur Verbrennung dahingibt[1]; damit ist die Deutung auf irgend ein Martyrium ausgeschlossen. Er denkt an Fälle freiwilliger Selbstverbrennung, Beweise höchster *καρτερία* und *ἀπάθεια* oder – was hier besser stimmen würde – aus überschwänglichem Enthusiasmus. Ein solcher Fall war der griech. Welt nicht unbekannt. Die Selbstverbrennung des Indischen Gymnosophisten Kalanos, eines Zeitgen. und Begleiters Alexanders war ein bekanntes Beispiel stoischer *καρτερία*[2]. Clem. Strom. IV, 4 p. 571 P *εἰσὶ γάρ τινες οὐχ ἡμέτεροι, μόνοι τ. ὀνόματος κοινωνοὶ οἵ δὴ αὐτοὺς παραδιδόναι σπεύδουσι . . . καθάπερ κ. οἱ τῶν Ἰνδῶν γυμνοσοφισταὶ ματαίῳ πυρί.* Noch nicht lange war es her, daß in Athen unter Augustus ein Indier sich verbrannte[3]; nach diesen Mustern ist dann später Peregrinus Proteus (Lucian, Per. 22: *ὑπὲρ ἀνθρώπων τοῦτο δρᾷ, ὡς διδάξειεν αὐτοὺς θανάτου καταφρονεῖν κ. ἐγκαρτερεῖν τοῖς δεινοῖς*) in Olympia vor versammelter Menge den Feuertod gestorben. Auch ein Christ, der etwa die *παθήματα Χριστοῦ* teilen oder die Vereinigung mit dem Herrn beschleunigen oder seine Freiheit von der Welt betätigen wollte, könnte auf solchen Gedanken kommen, und dabei wäre es möglich, daß seine Seele leer, ohne Liebe wäre – einem solchen würde all diese Aufopferung »nichts nützen«, nämlich in den Augen seines Herrn, der das Herz und die Liebe ansieht. In *οὐδὲν*[4] *ὠφελοῦμαι* liegt die Idee der Verdienstlichkeit solches Tuns leise angedeutet.

III 3b) Das Wesen der Liebe V. 4–7. Diese lehrhaft beschreibenden Sätze (s. oben S. 312) entfalten einen großen Reichtum von Beobachtung und Lebenserfahrung vor uns; die Fülle des Ausdrucks ist ein Zeichen, wie der Ap. sich nicht genug tun kann, diesen Edelstein in allen Lichtern und Farben spielen zu lassen; *ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα φροσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος* (Phl 4 8) – das alles möchte er von ihr aussagen; daher bei aller Feinheit der Differenzierung doch auch einige Sachwiederholungen, die in dieser wesentlich rednerischen

---

ßend zu denken (vgl. Mk 1 14; Röm 8 32; Gal 2 20) und *ἵνα καυχήσωμαι* soll heißen: um damit zu prahlen. Diese Konjektur bezeugt bei B ℵ A 17 aeth[ro], eine Zeugenkonstellation, die auch sonst allerlei Konj. und eigentüml. Lesungen hat, vgl. 1, 4; 8, 6; 10, 29f. D. Futur nach *ἵνα* wie 9 12; Gal 2 4; Phil 2 11 (Blaß § 65 2).

1. Appian Syr. p. 184 *ταὖτ᾽ εἰπὼν κατέβη τε τοῦ βήματος κ. παρεδίδου τ. σῶμα τοῖς ἐθέλουσιν ἀπαγαγεῖν*; Maximus Tyr. VII, 9 (Hobein I, 9): *ὥσπερ γάρ, εἴ τις δύναμιν σώματος παρεσκευάσατο οὐδὲν ὑπὸ πυρὸς λυμαινομένην, ἐθάρσει ἄν, οἶμαι, καὶ τῇ Αἴτνῃ αὐτοῦ παραδοὺς τὸ σῶμα.* Poimandres 22: *παραδοῦναι τ. σῶμα ἰδίῳ θανάτῳ.*

2. Cicero Tusc. 2, 2; de div. 1, 23. 30; Strabo XV, p. 715: *Διαλεχθῆναι δ᾽ ἑνὶ τούτων Καλάνῳ, ὃν κ. συνακολουθῆσαι τ. βασιλεῖ μέχρι Περσίδος κ. ἀποθανεῖν τ. πατρίῳ νόμῳ τεθέντα ἐπὶ πυρκαϊκάν.*

3. Strabo XV, 1, 73 p. 720 Nic. Dam. erzählt: *συνῆν δὲ κ. ὁ Ἀθήνησι κατακαύσας ἑαυτόν· ποιεῖν δὲ τοῦτο, τοὺς μὲν ἐπὶ κακοπραγίᾳ ζητοῦντας ἀπαλλαγὴν τῶν παρόντων· τοὺς δ᾽ ἐπ᾽ εὐπραγίᾳ, καθάπερ τοῦτον· ἅπαντα γὰρ κατὰ γνώμην πράξαντα μέχρι νῦν ἀπιέναι δεῖν, μή τι τῶν ἀβουλήτων χρονίζοντι συμπέσοι· καὶ δὴ καὶ γελῶντα ἁλέσθαι γυμνὸν λιπ᾽ ἀληλιμμένον ἐν περιζώματι ἐπὶ τ. πυράν· ἐπιγεγράφθαι δὲ τῷ τάφῳ „Ζαρμανοχηγὰς Ἰνδὸς ἀπὸ Βαργόσης κατὰ τὰ πάτρια Ἰνδῶν ἔθη ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας κεῖται“*; Dio Cass. 54, 9 *τότε καὶ ὁ σοφιστὴς Ζαμαρκος ὁ Ἰνδὸς εἴτε ὑπὸ φιλοτιμίας εἴτε ὑπὸ γήρως κατὰ τ. πάτριον νόμον πυρὶ ἑαυτὸν ζῶντα ἐξέδωκεν.*

4. So die reichst bezeugte LA (B C DG KL); *οὐθέν* A 17 31 73.

Aufzählung nicht stören. **V. 4** Die *μακροθυμία*, die auch an Gottes Liebe etwas so Besonderes ist (Röm 2_{4}; 9_{22}; Mt $28_{26.\,29}$; I Pt 3_{20}), steht auch II 6_{6}; Gal 5_{22} unmittelbar neben der *χρηστότης* (vgl. Kol 3_{12}; I Th 5_{14}); im Gegensatz zum schnell losbrechenden Zorn und zur allzu baldigen Verzweiflung an dem scheinbar unbekehrbaren Widersacher heißt es Eph 4_{2} *μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ*; interpretiert wird sie durch den Schlußsatz V. 7. Die *χρηστότης* steht Röm 2_{4} neben *ἀνοχή* und *μακροθυμία* im Gegensatz zur *ἀποτομία* (Röm 11_{22}); hier aber bezieht sie sich vielleicht, weil das Verbum gebraucht wird[1], weniger auf die Gesinnung als auf die milde, wohltuende (*χρηστός* heißt auch mild, vom Wein Lk 5_{39} und vom „Joch" Mt 11_{30}) Art der Äußerung. In diesem Fall wäre die Wortstellung *χρηστεύεται ἡ ἀγάπη* besser; bezieht es sich mehr auf die Gesinnung, so wäre *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται* vorzuziehen. – Es folgen eine Reihe negativer Bestimmungen, die wohl durch das Verhalten gewisser Glieder der kor. Gem. veranlaßt sein können: *οὐ ζηλοῖ* »sie eifert nicht« oder »sie ist nicht eifersüchtig«; das erste würde sich auf den fanatischen Eifer gewisser Urheber des *ζῆλος* (3_{3} S. 73 Anm. 2) beziehen; von „Eifersucht" ist wohl weniger die Rede; *περπερεύεσθαι*, von *πέρπερος* (Schwätzer, Prahler)[2], kann sehr wohl das auftrumpfende und hochmütige Verhalten der Gnostiker (8_{1}f.) bezeichnen, von denen ja das *φυσιοῦσθαι* schon früher ausgesagt ist (8_{1}; $4_{6.\,18.\,19}$; 5_{2}). **V. 5** Das folgende Doppelpaar von Sätzen mag sich ebenfalls auf das Parteiwesen beziehen; ob bei *ἀσχημονεῖν* mehr an das ungesittete Vordrängen der Glossenredner (14_{40} *εὐσχημόνως*) oder auf andre Verstöße gegen die Sitte (wie die Emanzipierung der Weiber 11_{2}ff.) oder auf Verletzung des brüderlichen Verkehrstones geht, wissen wir nicht; jedenfalls ist es für den Griechen P. bezeichnend, daß er ein gesittetes, auch ästhetisch wohlgefälliges äußeres Benehmen von der Liebe erwartet. Man kann sich denken, daß gerade der selbstgefällige Egoismus der Freigeister es daran fehlen ließ; darum erneuert P. die Forderung *οὐ ζητεῖν τὰ ἑαυτῆς* (10_{33})[3]. *οὐ παροξύνεται* (vgl. Apg 15_{39}!) wird sich auf die *ἔριδες* beziehen, bei denen bittere Erregung und einander Schuld geben vorkam: *οὐ λογίζεται τὸ κακόν* (Sach 8_{17}) heißt Jemandem eine Schuld gewissermaßen aufs Konto schreiben, ihm sie gedenken – wie das bei Gereiztheit und Verfeindung nur allzu leicht der Fall ist; von hier ist der Übergang sehr leicht zu **V. 6**, denn solche Gesinnung kommt leicht dazu, sich über das Unrecht zu freuen, das sie beim Gegner sieht; von Schadenfreude (Epikt. II 16, 45: *φθόνον ἐπιχαιρεκακίαν*) ist natür-

1. Das Verbum *χρηστεύεσθαι* ist vor I Kor 13 noch nicht nachgewiesen; I Clem 14_{3}; 13_{2} *ὡς χρηστεύεσθε οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν* vgl. Clem. Al. Strom. II, 18, 91 p. 476 wird als Herrenwort zitiert, ein solches ist aber sonst nicht nachweisbar vgl. Lk 6_{35}.

2. Epikt. III, 2, 14 *ἄνθρωπον . . . πάντα μεμφόμενον, πᾶσιν ἐγκαλοῦντα, μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγοντα, πέρπερον*; II, 1, 34: *ἐμπερπερεύσῃ· ἰδοὺ πῶς διαλόγους συντίθημι* Mk. Aurel. V, 5: *γογγύζειν κ. γλιχρεύεσθαι* (knickrig sein) *καὶ κολακεύειν καὶ τὸ σωμάτιον καταιτιᾶσθαι καὶ ἀρεσκεύεσθαι καὶ περπερεύεσθαι* – lauter gemeine, unedle Eigenschaften.

3. B Clem paed p. 252 lesen *τὸ μὴ ἑαυτῆς*; diese eigentümliche LA paßt formell nicht in den Text.

lich keine Rede. Im Gegenteil freut sich die Liebe an der Wahrheit. Es ist pedantisch, συγχαίρειν als ein „sich mit der personifizierten Wahrheit freuen" zu fassen; das συν- bezeichnet nur die sympathische Hinneigung, und ἀληθείᾳ ist wie ἀδικίᾳ das Objekt. Sehr lehrreich ist der Gegensatz ἀδικία — ἀλήθεια, zunächst als Beispiel für die rednerische Neigung des P., eine Antithese gelegentlich überraschend, ausweichend zu gestalten; aber auch sachlich: Röm 2 8 ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ zeigt, daß ἀλήθεια (II Th 2 12) nicht nur die neue religiöse oder metaphysische Weltanschauung des Ev. ist, sondern das zugleich religiöse und ethische Prinzip, dem es sich zu beugen, zu gehorchen gilt (Gal 5 7; I Pt 1 22: ὑπακοὴ τ. ἀληθείας), so daß ἀδικία mit ἀλήθεια unvereinbar ist (Röm 1 18). Die Liebe aber, die Seele, die von Gott ergriffen ist und nichts Höheres kennt als ihn, sie freut sich unter allen Umständen über den Sieg und Fortschritt dieser Wahrheit in der Welt; darum kann sie niemals über Unrecht, das Brüder tun, sich freuen, sie wird alles aufbieten, auch sie zum πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ zu führen. **V. 7** Da aber immer wieder Sünde in der Gem. vorkommen wird, so ist der Liebe die besondere Aufgabe gestellt, alles, auch die schmerzlichste, verletzendste Vergehung der Brüder — was heißt nun στέγειν? Nach 9 12; I Th 3 5 bedeutet es „aushalten, ertragen", einen Gemütsdruck, Entbehrung, auch wohl Anfeindung; aber das würde wesentlich dasselbe sein wie das letzte Glied ὑπομένειν, und trotz der möglicherweise beabsichtigten chiastischen Relation möchte ich doch hier eine andre Nuance annehmen, zwar nicht „zudecken" (wie I Pt 4 8 καλύπτειν), wohl aber wie 4 12 διωκόμενοι ἀνεχόμεθα „an sich halten" oder „bei sich behalten, verschweigen"[1], nicht zum Gegenstande des öffentlichen Streits machen, weil man immer noch »glaubt« und »hofft«; nicht Leichtgläubigkeit[2] sondern Vertrauen auf das Gute im Widersacher ist gemeint, und die Hoffnung, daß er schließlich doch noch zur Einsicht komme; in solcher Zuversicht »erträgt« die Liebe alles, was von Feindseligkeit über sie kommt (vgl. II 6 4 ἐν ὑπομονῇ πολλῇ).

III 3c) Die Unvergänglichkeit der Liebe V. 8–13. Diese These stellt **V. 8** nachdrücklich voran, um sie V. 13 auch für Glaube und Hoffnung zu wiederholen. οὐδέποτε πίπτει (B ℵAC 17 47 67** 80 Aug Ambrst) ist ein stark gewählter Ausdruck für zu Grunde gehen (Lk 16 17), der aber auch klass. bezeugt ist (Dem. p. 510, 15; Soph. Trach. 84 opp. σώζεσθαι), z. B. auch vom Aufhören, Nachlassen des Windes (Dio Cass. 39, 32); es bedürfte daher nicht der Verstärkung ἐκπίπτει (ℵ^c C^3 DG KLP), die aber reichlich bezeugt ist; nur versteht man nicht recht das ἐκ — (unser „ausfallen" gibt kein Licht), man sieht nicht das Ganze oder den Zusammenhang, aus dem Liebe herausfallen könnte. Im Gegensatz dazu (δέ, das trotz DG it vg cop

1. Polyb. VIII, 14, 5 οὐκ ἔστεξε τὸν λόγον πρός . . Plato Gorg p. 493 C. Cyp Zeno (Gall 5, 112) diligit scheinen στέργει vorauszusetzen; aeth scheint στέγει und στέργει zu haben; philox add in spe.

2. πάντα in den beiden Mittelgliedern ist nicht so reines Objekt, wie in den Eckgliedern; man ist versucht, es mit »in allen Stücken« wiederzugeben; die rednerische Gleichförmigkeit hat hier eine zu starke Uniformierung des Gedankens zur Folge.

arm nicht gut entbehrt werden kann) werden die Charismata *καταργηθήσονται*, wie so vieles, was dem *αἰὼν οὗτος* angehört, am Ende der Dinge aufhören wird (vgl. 15_{24}ff.); denn diese Charismata sind ja sämtlich nur vereinzelte Vorwegnahmen himmlischer Güter, *ἀπαρχαί* des Reiches Gottes, Kräfte der zukünftigen Welt (Hbr 6_{4}f.). Die drei Sätze *εἴτε — εἴτε — εἴτε* korrespondieren wieder nach dem Schema a b a reimartig, wenn auch der Numerus wechselt[1]. Auf die *γλῶσσαι*, die hier im Schatten stehen, wird weiterhin gar kein Gewicht gelegt; es bleiben zunächst nur *προφητεία* und *γνῶσις* übrig, deren naturgemäße Vergänglichkeit erwiesen wird. Wäre Kap. 13 im Zusammenhang mit Kap. 12 und 14 geschrieben, so hätte es nahe gelegen, dies besonders an den *γλῶσσαι* zu zeigen. **V. 9. 10**[2] Der Grund für das notwendige Aufhören von *γνῶσις* und *προφητεία* liegt darin, daß beide ja nur einen Zipfel des Schleiers aufheben können, mit dem die Zukunft des R. G. und die Gedanken Gottes überhaupt für uns Menschen bedeckt sind. Diese Gaben, die doch nur Einzelnen verliehen sind, werden aber überflüssig und außer Kraft gesetzt, „ausgeschaltet", wenn der Herr, wenn Gott und seine Basileia sich vollkommen enthüllen wird. *ἐκ μέρους* (anders 12_{27}; sonst meist *ἀπὸ μέρους* II 1_{14}; 2_{5}; Röm 11_{25}; 15_{15}) hat als natürl. Gegensatz *ἐκ τοῦ παντός*[3]; dafür tritt hier *τὸ τέλειον* in dem Sinne ein, daß es das Ganze mit Einschluß aller Teile bezeichnet; *ἔρχεσθαι* vom „Kommen" der Parusie ein häufiger Ausdruck; *τὸ ἐκ μέρους* ein substantiviertes Adverb wie Hbr 3_{13}; 13_{27} bei der Exegese von Schriftworten; hier wiederholt P. gewissermaßen sein eigenes Wort *ἐκ μέρους*. Die Notwendigkeit solcher Vergänglichkeit erläutert ein Gleichnis **V. 11**, das Ich ist natürlich typisch zu verstehen. Ganz falsch ist es, das *λαλεῖν* auf die Glossenrede, *φρονεῖν* auf die Prophetie, *λογίζεσθαι* auf die Gnosis zu beziehen. *φρονεῖν* geht auf die Interessen, Strebeziele, *λογίζεσθαι* auf die Erwägungen, Gedanken. *ὅτε γέγονα* »nun ich ein Mann geworden bin« fällt etwas aus dem Stil, man sollte den Aor. erwarten, aber die Perff. können hier auch aoristisch verstanden werden (Blaß § 59, 4; vgl. II 2_{13}; 11_{25}; B: *ἐγενόμην*)[4]. — **V. 12** kehrt zur Sache zurück[5], indem

---

1. Diesen Mangel beseitigt B, indem es *προφητεία*, ℵADᵇ FG 17 47, indem sie *γνώσεις* lesen.

2. Der begründende Charakter des Satzes ist klar auch ohne *γάρ*, das 67** go aethʳᵒ weglassen, KL verkehrt durch *δέ* ersetzen. In V. 10b fügen Dᵇᶜ KL im Nachsatz *τότε* hinzu. DG latt peš go Ambrst konformieren die Wortstellung: *καταργ. τ. τέλειον*.

3. Lucian Demosth. encom. 21: *εἰ δ' οὐκ ἐκ τ. παντὸς ἀλλ' ἐκ μέρους ἐπαινεσόμεθα*; Philo leg. alleg. I, § 78 *διττὸν γὰρ φρονήσεως γένος τὸ μὲν καθόλου, τὸ δὲ ἐπὶ μέρους· ἡ μὲν οὖν ἐν ἐμοὶ φρόνησις ἐκ μέρους οὖσα οὐ καλή, φθαρέντος γάρ μου συμφθείρεται· ἡ δὲ καθόλου φρόνησις ἡ οἰκοῦσα τὴν τ. θεοῦ σοφίαν κ. τ. οἶκον αὐτοῦ καλή, ἄφθαρτος γὰρ ἐν ἀφθάρτῳ οἴκῳ διαμένει.*

4. Das Gleichnis vom Kinde und Mann oft in der Diatribe Epikt. Ench. 51, 1: *οὐκέτι εἶ μειράκιον, ἀλλ' ἀνὴρ ἤδη τέλειος*; Sen. ep. 27, 2: Numera annos tuos, et pudebit eadem velle, quae volueras puer, eadem parere; Horaz ep. II, 1, 98f. sub nutrice puella velut si luderet infans, quod cupide petiit, mature plena reliquit . . Philo Abr. § 48: *ἐκείνη μὲν γὰρ τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ μαθήμασιν ἔοικεν, αὕτη δὲ τοῖς ἀνδρῶν ἀθλητικῶν γυμνάσμασιν*; § 26: *μὴ τοῖς παιδικοῖς ἐπιμενούσης ἀλλ' ἁδροτέροις κ. ἀνδρὸς ὄντως φρονήμασιν ἐπιζητούσης* — Zur Epiphora vgl. Epikt. IV, 9, 8: *τοιγαροῦν ἐκάθευδες ὡς ἀνήρ, προῄεις ὡς ἀνήρ, ἐσθῆτα ἐφόρεις ἀνδρικήν,*

er die unvollkommene gegenwärtige Erkenntnis durch eine neue Metapher erläutert; die Erörterung läuft also auf die Unvollkommenheit der *γνῶσις* hinaus, was zwischen Kap. 12 und 14 wenig Zweck hat, um so mehr im Zusammenhang mit Kap. 8. *ἄρτι — τότε*, ein feierlicher, seitdem unzählige Male gebrauchter Gegensatz. Was heißt *βλέπειν δι' ἐσόπτρου*?

Das Bild ist bei Philo ungemein häufig, und zwar immer in dem Sinne gebraucht, daß man durch den Spiegel[1] nicht die Sache selber sondern nur ein Abbild sieht: de Abr. § 153 *ἐμφαίνουσαν εἴδωλον οἷα διὰ κατόπτρου τὴν φύσιν ὁρατὴν ἐξ αὐτῆς οὐκ ἐχούσης*; spec. leg. I, 26 *καθάπερ τὰ διὰ τ. κατόπτρων εἴδωλα φαντάζεται τὴν αἴσθησιν ἀπατῶντα κ. καταγοητεύοντα κ. ὡς ἂν ὑφεστηκότα τὰ μὴ ὑπομένοντα.* Die Gotteserkenntnis des *νοῦς*, der nach decal. § 105 *ὡς διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται θεὸν δρῶντα κ. κοσμοποιοῦντα κ. τ. ὅλων ἐπιτροπεύοντα* ist nach leg. alleg. III, § 99—101 eine sehr unvollkommene: dem *διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοεῖν* steht der *τελεώτερος κ. μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς* gegenüber, der *τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς . . ὑπερκύψας τὸ γενητὸν ἔμφασιν ἐναργῆ* (ein deutliches Bild) *τοῦ ἀγενήτου λαμβάνει* wie Moses, wenn er sagt (Ex 33 13): „*ἐμφάνισόν μοι σαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε*"; das soll heißen: *μὴ ἐμφανισθείης μοι δι' οὐρανοῦ ἢ γῆς ἢ . . τινὸς ἁπλῶς τῶν ἐν γενέσει, μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ.* Das tert. comp. ist also: der Spiegel gibt nur ein indirektes Bild, so auch die Gotteserkenntnis aus der Welt. Der Mystiker aber erhebt sich zu direkter Gottesschau. Sehr interessant ist nun, daß der Mystiker P., wie hoch er auch von der *γνῶσις* denken mag, doch selbst dies *γινώσκειν* nur für ein *ἐκ μέρους*, für ein *βλέπειν δι' ἐσόπτρου* hält. Hier schlägt die eschatologische Betrachtung durch, die bei Philo fehlt, daß Gott sich am Ende der Zeiten *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* offenbaren werde, wodurch auch die höchste mystische Gottesschau der Gnosis überboten und antiquiert wird. Nicht unmöglich ist, daß P. bei *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* auch an Moses denkt, dem das schon diesseits gewährt war, was den Christen erst in der Vollendung zu teil werden wird; vgl. Num 12 8 *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων* — hierdurch ist auch vielleicht die Näherbestimmung *ἐν αἰνίγματι* veranlaßt, die einen glossenartig erklärenden Eindruck macht und daher von Preuschen (ZnW 1900, 180f.) gestrichen wird (Clem. Al. om.). In der Tat gehört *βλέπομεν* so eng mit *δι' ἐσόπτρου* zusammen und *ἐν αἰνίγματι* fällt so stark aus dem sinnlichen Bild in die abstrakte Betrachtung, daß diese Hypothese nahe liegt. Aber bei der schwachen Fähigkeit des P., in plastischer Bilderrede zu bleiben, und da schon Num 12 8 *εἶδος* und *αἴνιγμα* nebeneinanderstehen, muß doch mit der Echtheit der Worte gerechnet werden. Das *ἐν* wird ebenso wie 2 7 zu verstehen sein: »Wir sehen (nämlich Gott und seinen Heilsratschluß nur) vermittelst eines Spiegels als ein Rätsel«, das immer

---

λόγους ἐλάλεις πρέποντας ἀνδρὶ ἀγαθῷ. — DG KLP machen aus der Epiphora eine Anaphora: *ὡς νήπιος ἐλάλουν* u. s. w.; ℵ^{c}D^{c}E G KLP schieben zwischen *ὅτε γέγονα* ein *δέ* ein; DG philox arm go *τὰ τ. νηπίου κατήργηκα.*

5. *γάρ* om DG vg go arm — vielleicht ursprünglich?; DE^{gr} schieben vor *δι' ἐσ.* ein *ὡς* ein; LP setzen *καί* vor *ἐν αἰν.*; G deg tol Cyp schieben vor *ἐπεγν.* ein *ἐγώ* ein.

1. Dies heißt *ἔσοπτρον* und nicht Fenster, das *δίοπτρον* heißen würde, vgl. Bachm. Gewöhnlich betont man, daß die antiken Metallspiegel ein undeutliches oder verschwommenes Bild zeigten, und sieht darin die Vergleichung begründet. Aber es wäre erst zu beweisen, daß die Schönen Roms und Griechenlands sich keine vollkommenen Spiegel zu beschaffen gewußt hätten; moderne Metallspiegel wenigstens, wie sie zu medizin. Zwecken gebraucht werden, übertreffen jeden Glasspiegel an Schärfe des Bildes. Nein — das tert. comp. liegt darin, daß nur ein Bild und nicht die Sache gesehen wird. Vollends einen fremden Gesichtspunkt mischt Bousset ein, wenn er sagt, beim Spiegel drehe man dem geschauten Gegenstand den Rücken zu (?!), dazu sei *πρόσωπον πρ. πρόσωπον* der Gegensatz. Im Allgemeinen braucht man doch den Spiegel, um sich selbst darin zu sehen.

noch zu denken und zu raten aufgibt. Es ist ein ähnlicher Gedanke wie Mk 4 11, daß dem Volke das Geheimnis des R. G. nur *ἐν παραβολαῖς* zu teil werden soll, d. h. so daß sie nicht in das *μυστήριον* wirklich eindringen und es restlos begreifen. Aber auch die pneumatische Gnosis kann den Schleier nur lüften nicht beseitigen. Dies sagt

V. 12b noch einmal direkt; hier beruht der Gedanke auf der Steigerung von *γινώσκω* zu *ἐπιγνώσομαι*, das hier »völlig erkennen« heißt, entsprechend dem *πρόσωπον πρ. πρόσωπον*. Ganz wie 8 3; Gal 4 8 schlägt der Gedanke sofort ins Passivum um: »wie ich schon völlig erkannt bin« durch Gott, als er meine Seele berührte und mit mir durch seinen Geist in Verbindung trat; jener zukünftige Zustand vollen Erkennens wird dies schon gegenwärtig angebahnte beseligende Verhältnis zur höchsten Vollendung bringen. — **V. 13** »Nun aber« pflegt bei P. nach einem Irrealis oder einer nur *γυμναστικῶς* aufgestellten These die Rückkehr zur Wirklichkeit zu bezeichnen (Röm 3 21; I Kor 5 11; 7 14; 15 20); dieser Fall liegt hier nicht vor, wohl aber schwebt doch auch hier der Gedanke an die Möglichkeit vor, daß auch die Liebe vergehen könnte; dieser aber wird hiermit zurückgewiesen: »nun aber« brauchen wir von der Liebe das nicht zu befürchten, denn es steht einmal fest, daß dauernd »bleiben Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei«. Die Sicherheit, mit der P. dies ohne Begründung behauptet, begreift sich nur, wenn die Worte durch sich selbst unmittelbar überzeugend wirken; das können sie doch wohl nur, wenn sie als Sprichwort oder als Schriftwort oder als Herrenwort an sich selbst autoritative Kraft haben. Daß P. hier zitiert, ist aber auch deshalb wahrscheinlich, weil er von sich aus keinen Grund gehabt hätte, neben der Liebe auch Glaube und Hoffnung zu nennen. Dies ist für seinen gegenwärtigen Zweck sogar etwas unbequem, denn nun muß er durch die Worte »die größeste von diesen aber ist die Liebe« den Satz erst noch einmal für die Liebe im Besonderen behaupten; was von jenen gilt, muß ganz besonders für die Liebe gelten. Daß P. die Trias Glaube, Liebe, Hoffnung nicht geschaffen hat, beweist ferner die Tatsache, daß er sie z. B. I Th 1 2f.; 5 8; Kol 1 4f. als ein festes Schema seinen Gedanken zu Grunde legt. Auch würde er, der sonst der *πίστις* eine so fundamentale Bedeutung gibt, sie schwerlich als völlig gleichwertig neben die *ἐλπίς* gestellt haben. Auch das emphatische *τὰ τρία ταῦτα*[1] scheint darauf hinzuweisen, daß diese Trias bekannt und oft genannt ist. Woher das Zitat stammt, ist nicht zu ermitteln[2]. Was aber bedeutet *μένει*? Der Gegensatz zu *καταργηθήσονται, παύσονται* und die Erinnerung an V. 8 gestattet nur die eine Deutung: sie bleibt dauernd, auch bis ins jenseitige Leben hinein. Hierbei entsteht nun die Schwierigkeit, daß ja sowohl die *πίστις* (II Kor 5 7) durch das *εἶδος*, wie die *ἐλπίς* durch das Schauen von Angesicht (Röm 8 24) nach demselben Gesetz wie *γνῶσις* und *προφητεία* bei der Parusie überflüssig und ausgeschaltet werden. Es trifft also der Satz wenigstens auf diese

1. Aristoph. Nub. 424 *Χάος, Νεφέλαι, Γλῶττα, τρία ταῦτα.*
2. Weil Makar. Alex. Hom. XXXVII p. 127 *ἀλλ' ἀκούων τοῦ κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστεως κ. ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος κ. φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα* ein Herrenwort zitiert, nimmt Resch Agrapha[1] S. 179ff. an, daß hier ein Agraphon zu Grunde liegt. Aber die Worte des Mak. sind sicherlich eine freie Umschreibung; es liegt wohl eine Verwechslung des Paulus-Wortes mit einem Herrnwort vor.

zwei nicht zu. Auch hierfür ist es eine Hülfe, wenn wir annehmen, P. habe den Satz nicht selbst geprägt. Dann ist er für die Ungenauigkeit nur halb verantwortlich, und indem er die Liebe nun doch noch über Glaube und Hoffnung stellt, hat er sich die Freiheit gewahrt, wenigstens von ihr das zu behaupten, was für jene eigentlich nicht zutrifft. Immerhin bleibt eine Unschärfe des Gedankens zurück.

Man versucht dem zu entgehen, indem man *μένει* gegen den Zusammenhang von der Stetigkeit (im Gegensatz zu den intermittierenden Charismen) oder von dem bleibenden Wert der Liebe deutet; aber dies sind nicht überzeugende Nothelfe, deren noch manche andere vorgeschlagen sind. Vollends ist es untunlich, *νυνὶ δέ* zeitlich zu fassen (FG deg Clem *μένει δε*), denn „für jetzt", für die Kirche bleiben ja auch die Charismen, ja sie sind ja recht eigentlich für die Zeit des Wartens gegeben (1 7). Man muß zugestehen, daß der Abschluß des herrlichen Kapitels nicht auf der Höhe des Übrigen steht, weil P. hier sich einem fremden Gedanken anvertraut hat.

III 4) Zungenreden und Prophetie Kap. 14. Der einleitende **V. 1**, schon oben besprochen, knüpft sehr matt an Kap. 13 an mit *διώκετε τὴν ἀγάπην*; wenn auch *διώκειν* schon eine völlig abgeblaßte Metapher[1] für *ζητεῖν* oder *φρονεῖν* ist, so wirkt sie doch mit dem Objekt der *ἀγάπη*, die ja überhaupt nur sehr schwer als Gegenstand eines Wollens oder Strebens gedacht werden kann, doppelt steif, namentlich da durch *ζηλοῦτε δέ* zunächst der Eindruck erweckt wird, als sei *ζηλοῦν* mehr oder intensiver als *διώκειν*. Überhaupt versteht man *δέ* hier garnicht; soll es nur hinzufügen, oder einen Gegensatz bringen? Beides ist wenig überzeugend[2]. Der Übergang ist ganz künstlich. Sehen wir von V. 1a ab (als von einer redaktionellen Brücke), so ist V. 1bc (ohne *δέ*) die richtige und allein zweckmäßige Fortsetzung von 12 30, die in jeder Hinsicht 12 31 vorzuziehen ist. »Eifert immerhin um die Geistesgaben«[3], sehnt euch danach, betet darum, tut euch in edlem Wetteifer hervor, »ganz besonders aber« solltet ihr darum eifern, »daß ihr prophezeien möget«. Damit ist nun ja im Grunde auch ein *χάρισμα μεῖζον* aufgestellt, aber nicht in der schroffen Weise von 12 31; der Übergang ist ganz in der Art des P. (1 17b; Röm 1 17; 13 14b). Und nun geht P., ohne es zu motivieren, dazu über, die Überlegenheit der Prophetie über das Zungenreden zu erweisen; dies könnte er so nicht tun, wenn ihm nicht von Kor. aus die Frage nach diesen beiden speziellen Charismata gestellt wäre (vgl. V. 5!).

Das Kapitel ist zwanglos disponiert: III 4a) Zungenrede unverständlich, daher unersprießlich; Prophetie förderlich, weil verständlich V. 2–6. **V. 2** Daß der Zungenredner überhaupt garnicht »zu Menschen redet sondern

1. Röm 12 13 *τ. φιλοξενίαν διώκοντες*; 14 19 *τὰ τ. εἰρήνης*; 9 30f. *νόμον δικαιοσύνης, δικαιοσύνην*.

2. Die Verlegenheit sieht man bei Lietzm.: *δέ*[1] = „aber auch" (als ob die Korr. zwar der Liebe nachjagten, aber in Gefahr wären, die *χαρ.* zu vernachlässigen), *δε*[2] gradezu = „und zwar" (wie soll das neben *μᾶλλον* möglich sein?).

3. Daß 12 31 *χαρίσματα*, 14 1 *πνευματικά* sagt, ist eine Abwechselung, die vielleicht erst dem Red. zuzuschreiben ist. *τὰ πνευματικά* in dem Sinne = *χαρίσματα* (Röm 1 11 *χαρ. πν.*) kommt sonst nicht vor bei P. (Röm 15 27; I Kor 2 13; 9 11 ist es anders gebraucht). Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß P., wo er 14 37 den Zungenredner speziell *πνευματικός* nennt (aus dem Sprachgebrauch der Gem.), hier *πνευματικά* im Allgemeinen auf die Charr. beziehe. Damit erledigt sich die exeget. Frage nach der Bedeutung von *πνευματικῶν* 12 1 im Sinne des Maskulinums.

zu Gott« sind durch den Erkenntnisgrund bewiesen, daß »Niemand ihn hört« d. h. versteht[1]. Der Zwischengedanke ist: wollte er zu Menschen reden, so würde er auch dafür sorgen, daß er verstanden würde. Daß er »zu Gott« redet, geht auf die Absicht, d. h. das Zungenreden ist in 1. Linie Gebet (V. 14 ff.); aber auch dieser Satz wird durch einen Erkenntnisgrund bewiesen: er muß mit Gott reden, denn was er da im Geiste redet, sind ja für uns andre *μυστήρια*, undurchdringliche Geheimnisse (im Unterschied von den Mysteria, die der Prophet verkündigt, d. h. allgemein zugänglich macht vgl. 15_{51}). **V. 3** *ὁ δὲ προφητεύων*, nicht *ὁ προφήτης* sagt P. in strengem Gegensatz, weil ja der Mann in seiner Tätigkeit vorgeführt wird; er »redet zu Menschen« und zwar, wie man ergänzen muß, verständlich, denn er redet ja, bewirkt mit seinem Reden »Erbauung, Ermahnung, Tröstung«. An sich kann *παράκλησις* verschiedene Formen des Zuredens bedeuten (S. 112 f.), so auch trösten (Mt 5_{4}; Lk 16_{25}); da dies aber noch besonders durch *παραμυθίαν*[2] ausgedrückt ist, so muß *παράκλησις* hier allgemein die religiöse oder ethische Ermahnung sein. Das erstere überwiegt in dem *λόγ. παρακλήσεως* d. h. in der Predigt, die Paulus Act 13_{15}ff. hält, auch in dem *λογ. παρακλήσεως* (13_{22}) des Hebr. Briefes, ein rechtes Beispiel für die auf theol. Belehrung gegründete Ermahnung. Ein leuchtendes Beispiel ethischer Paraklese ist Röm 12. 13. Der Prophet wird also hier nicht sowohl als Zukunftsverkündiger, auch nicht einmal als Mitteiler einzelner Offenbarungen, sondern als der *κατ' ἐξουσίαν* redende Verkündiger des Willens oder der Gnade Gottes im allgemeinen geschildert. **V. 4** An *οἰκοδομήν* anknüpfend: »Der Zungenredner erbaut sich selbst« – in dem Ausströmenlassen der eignen überschwänglichen Empfindung, die sich selber genug tun will und selbst dabei zur Ruhe kommt, liegt etwas Egoistisches, wenigstens im Effekt; die *ἐκκλησία* – so übersetze ich trotz des fehlenden Artikels[3] – hat nichts davon. **V. 5** erläutert die Situation, die noch klarer wäre, wenn ein *μέν* stände. *θέλω* »ich möchte«, ich gönne es euch von Herzen (vgl. V. 18); man sieht, wie die Mehrheit im Zungenreden die Krone des Christenlebens sah und danach strebte, P. wünscht ihnen allen vielmehr die Prophetengabe – wobei nicht damit gerechnet wird, daß immer nur Einzelne eine derartige Führer-Rolle haben können. Der Wechsel zwischen acc. c. inf. und *ἵνα* hat nichts zu besagen, ist nur redner. Abwechslung, die aber wieder lehrt, daß *ἵνα* ganz zur Umschreibung des Inf. herabgesunken ist (D^{gr} f vg *προφητεύειν*). Statt *μείζων δέ* (B ℵ A P 39 cop

---

1. Gen 11_{7}: *συγχέωμεν αὐτῶν τ. γλῶτταν, ἵνα μὴ ἀκούσωσιν ἕκαστος τ. φωνὴν τοῦ πλησίον*; 42_{23}: *οὐκ ᾔδεισαν ὅτι ἀκούει Ἰωσ., ὁ γὰρ ἑρμηνευτὴς ἀνὰ μέσον αὐτῶν ἦν.*

2. *παραμυθεῖσθαι* I Thess 5_{14}; *παραμύθιον* Phl 2_{1}. Das Wort (Luc. Nigr. 7) ist vielleicht von der Märchen erzählenden Mutter oder Amme hergenommen, und hat verschiedene Nuancen; *παραμ. κ. πείθειν* Aesch. Prom. 1063; *π. κ. παραθαρρύνειν* Plato Krit. p. 108 C; *πραΰνειν κ. παραμ.* Plut. Cic. 37; *ἐπᾴδειν κ. παραμ.* Plut. mor. p. 779 A; trösten *γυναῖκα πενθοῦσαν* Aesch. p. 88, 24; aber auch sachlich lindern erleichtern *τὸ πένθος, τ. συμφοράν* Luc. Philops. 27 dial. mort. 28, 3; vgl. Sap 19_{12}: *εἰς παραμυθίαν ἀνέβη αὐτοῖς ἀπὸ θαλάσσης ὀρτυγομήτρα.*

3. Auf die Artikellosigkeit ist kein Gewicht zu legen (G add *θεοῦ*); so fehlt der Art. auch V. 2 vor *θεῷ* (B ℵ DG P 67** Chr), wird von $ℵ^{c}$ A D^{c}E KL ergänzt. V. 3 statt *ὁ δέ* hat G *εἰ γάρ*, g si enim qui, de f vg nam qui, Ambrst qui enim; sollte *δέ* bezw. *γάρ* urspr. gefehlt haben?

Euthal[cod]) sollte man logischerweise *γάρ* erwarten (ℵ[c] DG KL), aber P. sprudelt die Sätze auch sonst gelegentlich so hervor, daß jeder neue eben nur als ein neuer mit *δέ*, das fast = ferner ist, eingeführt wird. *Μείζων* wird von 73 (37) treffend mit *κρείσσων* (*-ον*) interpretiert, denn es handelt sich in der Tat um den höheren förderlichen Wert für die Gem. (vgl. 11 17). Nur in dem Falle[1], daß der Z. zugleich seine Rede dolmetschen kann (V. 13)[2], ist er gleichwertig, weil dann die Gem. »Erbauung empfangen«[3] kann. — **V. 6** *νῦν δέ* ist hier noch viel unverständlicher als 13 13; denn es geht kein Irrealis oder negativer Satz voran. Oder soll man wirklich mit Bchm. aus *ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ* entnehmen, daß eine Dolmetschung in der Regel nicht vorhanden, also jenes der hier nötige Irrealis sei. Also: da nun aber in Wahrheit kein *διερμηνεύων* da ist, so ..? Dies würde aber dem widersprechen, daß 12 30; 14 26 das Vorhandensein der Gabe der *διερμήνευσις* als normal vorausgesetzt wird und nach V. 13 die *διερμήνευσις* durch Gebet zu erlangen ist. Hofm. hat richtig gefühlt, daß *νῦν δέ* sich auf den Gedanken von V. 5a zurückbezieht, mit dem V. 6 auch formell durch das „Ich" verbunden ist. Man muß aber hinzufügen, daß V. 5b sachlich und logisch an V. 4 hängt (daher auch das *δέ*!) und sich in V. 7 gut fortsetzt, und daß V. 5a. 6 viel besser zu dem Gedankengang V. 12—19 gehören. Sollte nicht eine Versetzung von Zeilen oder eines ganzen Blattes stattgefunden haben? Wenn V. 6 hier am richtigen Platz steht, so ist sein Inhalt im Vergleich zu V. 2—5 eine Folgerung; daher gibt auch Heinr. ohne Wimpernzucken *νῦν δέ* wieder: „So aber, d. i. bei diesem Sachverhalt aber, da nämlich die Prophetie größer ist", als das Z. — aber dies kann *νῦν δέ* nicht heißen. »Wenn ich zu euch komme« — P. redet ganz hypothetisch — »was kann ich euch nützen?« — eine Frage, die von den Korr. zunächst garnicht gestellt wird, da sie vor allem das Wunder der Glossolalie anschauen, das keinen Nutzzweck zu haben braucht. Das zweite *ἐὰν μή* ist natürlich von *ὠφελήσω* abhängig, nicht mit *ἐὰν ἔλθω* parallel. Freilich ist die Logik nicht ganz einwandfrei. Denn P. kann ja nicht gleichzeitig Z. und die andere Gabe ausüben; man muß also ein „statt dessen" ergänzen; zu *ἐν* vgl. Anm. auf S. 121. 128. 137: „ausgestattet mit"; *ἀποκάλυψις* und *γνῶσις* werden hier neben *προφητεία* und *διδαχή* genannt, obwohl sie doch nur Einzelbetätigungen dieser Charismata sind — also eine Art Dublette (V. 26 fehlen neben *ἀποκ.* und *γν.* die allgemeinen Worte)[4]. III 4b) Beispiele V. 7—11. Von „Gleichnissen" kann

1. *ἐκτὸς εἰ μή* 15 2 ist eine Vermischung von *ἐκτός εἰ* und *εἰ μή*, vielfach bezeugt, z. B. Luc. Philops. 17; warum die Inschrift aus Cilicien bei Waddington III, 2 Nr. 1499 *ἐκτὸς εἰ μὴ ἐὰν Μάγνα μόνη θελήσῃ* „instruktiver" sein soll, als Lucianstellen (Deißmann BSt. 115), ist nicht einzusehen; in der Inschrift liegt eine dreifache Vermischung vor.

2. Aus *διερμηνεύων* in D soll in E *διερμηνεύων ἦ* (über der Zeile: *η*) geworden sein; aber G liest *ἦ ὁ διερμήνευων* „wenn vorhanden ist ein Ausleger"; das ist eine andre Auslegung.

3. Wie abgeschliffen die Metapher *οἰκοδ.* ist, sieht man daran, daß sie als ein geistiges Gut „empfangen" werden kann, S. 215 Anm. 3.

4. Die Überlieferung ist hier nicht ganz sicher; das 1. *ἤ* fehlt ℵ 17 67** 120* c[scr] de cop philo$_{x}$ Thphyl, das 3. in f tol harl, beide in de am demid, das *ἐν* vor *διδαχῇ* in ℵD$_{r}$ F[gr] G[gr] b[scr] tol harl; d. h. es besteht das Bestreben, zwei Paare zu bilden — was eine richtige Erkenntnis des Sachverhalts verrät. Sollte nicht das zweite Paar ein Zusatz oder eine Alternativ-Lesart sein?

man nicht eigentlich reden, es sind Beispiele, die zum Vergleich herangezogen werden (*ὅπερ ἔθος αὐτῷ ποιεῖν πόρρωθεν ἕλκειν τὰ ὑποδείγματα* Chrys.), zunächst V. 7 *ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα*. Es liegt ein Hyperbaton vor; *ὅμως* »gleichwohl«, das einen Konzessivsatz (*καίπερ*) voraussetzt, muß streng genommen zu Beginn des Nachsatzes oder — im Falle verkürzter Rede — vor dem adversativen Begriff stehen, wird aber oft vorausgenommen[1]. Die Frage ist nur, ob der konzessive Satz in *φωνὴν διδόντα* liegt, und *ὅμως* zum Nachsatze *πῶς γνωσθήσεται* gehört. Dies wäre sachlich das Bessere, da es ja hier auf den Gegensatz „obwohl tönend — doch unverständlich" anzukommen scheint — wenn nur nicht der Nachsatz gar so weit entfernt wäre. Aber man könnte sagen, *ὅμως* wolle von vorn herein den konzessiven Charakter des Satzes signalisieren. Knapper und schlichter wäre die Verbindung »die unbeseelten, gleichwohl tönenden Dinge« — aber eigentlich kommt auf diesen Gegensatz hier garnichts an. Eine 3. Ausl. bei Holsten, der *ὅμως* als „Exponenten eines Satzes des adversativen Grundes" faßt und den Gegensatz *ἔμψυχα* hinzudenken will. Hiernach würde sich hier eine Art Schluß a minori ad majus vorstellen: wenn man schon an den Instrumenten, obwohl sie *ἄψυχα* sind, beobachten kann . . . Aber damit wird auf *ἄψυχα* geradezu ein logisch falscher Ton gelegt. Non liquet; s. d. Anm. Das tert. comp. ist klar: wenn ein Instrument die Töne weder durch den Rhythmus noch durch die Höhe also durch eine Melodie differenziert, so kann man das betr. Stück, das man doch erkennen sollte, nicht heraushören.

Die musikalischen Ausdrücke: Eur. Jon 881 *ὦ τᾶς ἑπταφθόγγου μέλπων κιθάρας ἐνοπὰν ἅ τ' ἀγραύλοις κέρασιν ἐν ἀψύχοις ἀχεῖ*; Flöte u. Kithara oft neben einander z. B. Luc. Salt. 16 *παίδων χοροὶ συνελθόντες ἐν αὐλῷ κ. κιθάρᾳ*. — *φωνὴν διδόναι* Jdt 14 9 *ἠλάλαξεν ὁ λαὸς φωνῇ μεγάλῃ κ. ἔδωκεν φωνὴν εὐφρόσυνον*; Pind. Nem. 5, 93. *φωνή* bez. hier das Tönen im allgem., *φθόγγος* den einzelnen, spezifizierten Ton, vgl. Mk. Aurel. 11, 2 *ᾠδῆς ἐπιτερποῦς . . καταφρονήσεις ἐὰν τὴν μὲν ἐμμελῆ φωνὴν καταμερίσῃς εἰς ἕκαστον τῶν φθόγγων*; Epikt. III, 6, 8 *διαστολή* eigentl. die Scheidung, Trennung; Hesych. *διάκρισις, διαίρεσις*; P. denkt also als Gegensatz etwa einen langgezogenen, unartikulierten Ton. Als Intervall (*διάστημα* Plut. mus. p. 1145 D, Plato Phileb. p. 17 CD) kommt es wohl kaum vor. Plut. de mus. p. 1144 D *τ. ποιημάτων ἕκαστον, οἷον τὸ ᾀδόμενον ἢ αὐλούμενον ἢ κιθαριζόμενον. ἐὰν μὴ διαστολήν* DG, viell. Rückwirkung des lat. nisi; statt *τοῖς φθόγγοις* hat B de tol arm Ambrst *φθόγγου* ohne Art., statt *δῶ* (B ℵ DG) haben *διδῶ* D[c]E LP, K *δῶτε*,

---

1. Gal 3 15 *ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ* steht für *καίπερ ἀνθρώπου οὖσαν ὅμως οὐδεὶς ἀθετεῖ*; dies ist schon klassisch Krüger § 56, 13, 3. „Urgiert wird der Gegensatz durch ein zugefügtes *ὅμως*, das auch dem Partiz. sich anschließen und nicht minder vor demselben stehen kann" *φοβεῖται μὴ ἡ ψυχὴ ὅμως καὶ θειότερον καὶ κάλλιον ὂν τοῦ σώματος προσαπολλύηται* Plato Phaed. p. 91 C. *οὓς ἂν αἰσθάνωμαι ὅμως καὶ εὖ πάσχοντας ἔτι ἀδικεῖν πειρωμένους* Xenoph. Oec. 14, 8; *ὅμως πρός γε τὰς ἄλλας τέχνας καίπερ οὕτω πραττούσης φιλοσοφίας τὸ ἀξίωμα μεγαλοπρεπέστερον λείπεται* Plato rep. p. 495 D. Blaß § 77, 14: „da beide Male (bei P.) eine Vergl. eingeführt wird und I Kor 14 7 auch ein *οὕτως* folgt, so scheint eher das alte *ὁμῶς* »gleichermaßen« hineinzuspielen, und danach einfach »auch«, »gleichfalls« zu übersetzen; Clem. Hom I, 15 (= Epit. 14) *κ. ὁμῶς ἔμαθον κ. τ. πυλῶνι ἐπέστην* = *ἅμα* »gleichzeitig« [etwa wie *εὐθύς* bei Mk 1 10; 15 1?]; XIX, 23 *καὶ ὁμῶς τοιαῦτά τινα μυρία . . = καὶ ὁμοίως*". Ich wage nicht, über diese Möglichkeit zu urteilen. Jedenfalls würde hierbei die oben erörterte Verbindungsschwierigkeit wegfallen. Vulg.: Tamen quae sine anima sunt vocem dantia . . .

f g vg geben den Plur. dederint, d e dent ganz korrekt lat. statt des griech. Sing nach neutr. plur.; statt *γνωσθήσεται* haben DG *γνωσθῇ*.

V. 8 Ein 2. Beispiel; daß *καὶ γάρ* ein stärkeres Beispiel einführe, ist nicht aufrechtzuerhalten, es ist eine Form zwangloser Verknüpfung. Die Trompete (Abb. bei Lübker Art. Musica) gibt einen unklaren Klang, wenn sich ein bestimmtes Signal nicht erkennen läßt, zu *ἄδηλος* vgl. 9 26; der Gegensatz *εὔσημος* (V. 9) lehrt, daß es = *ἄσημος* ist[1]; *πόλεμος* die Schlacht I. Mak 2 41; Sir 37 5. – **V. 9** Die Anwendung dieser Beispiele: *οὕτως κ. ὑμεῖς*; über *τῆς γλ.* s. den Exkurs S. 335 f.; *λόγον διδόναι* wie *φωνὴν διδ.*; *ἔσεσθε λαλοῦντες* die Konj. Periphrastica, häufig als Aramaismus beurteilt (z. B. bei Markus mit Recht), ist auch eine klass. Erscheinung (Kühner III, § 353, 4, Anm. 3), es „soll der Verbalbegriff vollständiger und nachdrücklicher hervorgehoben werden". Bei P. selten, doch vgl. II 2 17; 9 12; 6 14 vgl. Blaß § 62. *εἰς ἀέρα* malt hier noch stärker als 9 26 (auch dort *ἀδήλως* und *εἰς ἀέρα* neben einander) das Vergebliche, Ziellose des Tuns[2].

V. 10. 11 eine 3. Analogie. *εἰ τύχοι*, 15 37 ganz sicher im Sinne unsers „zum Beispiel" gebraucht, kann hier die Bedeutung nicht haben, da 1) schon mehrere Beispiele vorkamen, 2) weil hier kein Gattungsbegriff vorliegt, aus dem beispielsweise ein Gegenstand herausgegriffen wird, 3) weil die eigentümliche Wortstellung zwingt, *εἰ τύχοι* eng mit *τοσαῦτα* zu verbinden. Neben einem Wort, das eine starke Vielheit ausdrückt[3], bedeutet es eine gewisse Abschwächung; „P. hat sich bei *τοσαῦτα* eine zwar unbestimmte, aber recht große Anzahl gedacht, und dieser Vorstellung benimmt er nun durch *εἰ τύχοι* die apodiktische Gewißheit"; Wzs. übersetzt genial »wer weiß wie viele«. *φωναί* bedeutet hier »Sprachen«, ein gut klass. Gebrauch[4]; immerhin ist das Wort hier mit Absicht statt des geläufigen *γλῶσσαι* gewählt, das eben für das Z. vorbehalten bleiben soll, zugleich ein Beweis, daß P. darunter nicht ein Reden in fremden Völker-Sprachen versteht. *γένη φ.* ist vielleicht mit Rücksicht auf *γένη γλωσσῶν* gewählt (?); und es ist nicht ganz unmöglich, daß P. das *εἰ τύχοι* auf diesen eigentümlichen Ausdruck bezieht, »wenn es erlaubt ist, so zu sagen« (?). *κόσμος* ist hier recht deutlich die Menschheit. Die Paronomasie *καὶ οὐδὲν ἄφωνον* (vgl. *βίος ἀβίωτος, χάρις ἄχαρις*) läßt den Gedanken nicht völlig klar hervortreten; denn *ἄφωνος* heißt tonlos,

---

1. Plut. Mor. p. 564 B von d. Seelen i. Jenseits: *φωνὰς ἵεσαν ἀσήμους οἷον ἀλαλαγμοὺς θρήνου κ. φόβου μεμιγμένας*; Luc. Alex. 13 von Alexander von Abonoteichos: *ὁ δὲ φωνάς τινας ἀσήμους φθεγγόμενος, οἷα γένοιντ' ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων, ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους οὐκ εἰδότας ὅτι καὶ λέγοι, πλὴν τοῦτο μόνον ὅτι πᾶσιν ἐγκατεμίγνυ τ. Ἀπόλλω κ. τ. Ἀσκληπιόν*; dagegen Porph. de abst. III, 4: *ὅταν δὲ πρὸς ἄλληλα φθέγγηται φανερά τε καὶ εὔσημα, εἰ καὶ μὴ πᾶσιν ἡμῖν γνώριμα.*

2. Lietzmann zit. Otto, Sprichwörter d. Römer p. 364, woselbst reiche Belege für die sprichwörtliche Redensart; Lukret. IV, 931: ne ventis verba profundam. Bei Philo soll *ἀερομυθεῖν* vorkommen (Heinr. ohne Beleg). Chrys.: *τουτέστιν, οὐδενὶ φθεγγόμενοι, οὐδενὶ λαλοῦντες· καὶ πανταχοῦ τὸ ἀνωφελὲς δείκνυσι.*

3. Plut. mor. p. 519 E *πολυτελῆ πολλάκις, ἂν οὕτω τύχῃ, κ. ἄμορφον οὖσαν*; dagegen ist Lucian Ikaromen. 6 ganz anders. *τοσαῦτα* fehlt in D gr F gr G.

4. Plato Protag. p. 346 D; Herodot 4, 117 u. o. Statt *εἰσίν* haben KL *ἐστίν* eingesetzt, D G *τῷ* vor *κόσμῳ*, ℵ c D c E KL g syr Chr *αὐτῶν*, D G vg *ἐστίν* (nach d. Lat.) zugesetzt.

stumm; z. B. τὰ ἄφωνα die Konsonanten; hier aber kommt es ja eigentlich nicht darauf an, daß die φωναί tönen, sondern darauf, daß sie nicht unverständlich sind, und das heißt ἄφωνος streng genommen nicht. **V. 11** Statt οὖν sollte man δέ erwarten, denn der Gedanke ist doch, daß trotz der Verständlichkeit jeder Sprache der Fall eintreten kann, daß sie unverständlich ist[1]. „Es leitet aber οὖν auch, wie es in der Erzählung einfach zum Folgenden fortführt, so auch in der Argumentation gerade durch Einfügung in einen Kondizionalsatz von einem allgem. oder Obersatz zu einer konkreten . . Tatsache und von da zu dem eigentlich angestrebten Gedanken über (14 23 u. Mt 5 22f.; 6 22; 24 26; Röm 2 26; II Tim 2 20f.)" (Bchm.). δύναμις als »Bedeutung« oft bei Plato[2]. Als ein βάρβαρος gilt der Hörende dem Redenden, und der Redende dem Hörenden, wenn er seine Sprache nicht versteht, Ovid. Trist. V 10: barbarus hic ego sum, quia non intellegor ulli[3]. ἐν ἐμοί, nach meinem Urteil vgl. 6 2; II 4, 3, hat also dasselbe Gewicht wie der bloße Dativ[4].

III 4c) Anwendung V. 12 – 19. Der Anfang »so auch ihr« setzt voraus, daß vorher von jemand anders gesagt sei, daß er nach den Char. strebe, welche zur Erbauung dienen; dies ist aber in V. 7 – 11 nicht der Fall, wohl aber in v. 5a. 6. Statt χαρισμάτων (πνευματικῶν P 23^mg 73 m g sah Amb) sagt P. ἐπεὶ ζηλωταί[5] ἐστε πνευμάτων; dies ist religionsgeschichlich sehr wichtig. Statt der Differenzierung des einen πνεῦμα in einzelnen χαρίσματα oder ἐνεργήματα oder φανερώσεις bricht hier die ganz antike Vorstellung durch, daß in dem πνευματικός ein persönliches πνεῦμα wirkt; die klassische Stelle hierfür I Kön 22 19 – 23, wo aus dem Heere Jahves eine Ruach sich anbietet: ἐξελεύσομαι κ. ἔσομαι πνεῦμα ψευδὲς εἰς τὸ στόμα πάντων τ. προφητῶν αὐτοῦ. Unsere Stelle geht noch darüber hinaus, indem jeder einzelne Prophet (V. 32) sein eignes πνεῦμα hat (vgl. I Joh 4 1). Dies ist nicht mit Everling (p. 41 ff.) daraus zu erklären, daß Engel die Vermittler der Geistesgaben sind, sondern mit Dibelius (p. 73 ff.) ist anzuerkennen,

---

1. Schm.: „Durch οὖν folgern läßt sich 11 freilich nur aus 10a. Hfm. drückt deshalb 10b zu einem (zwecklosen) Konzessivsatz herab, Straatm. I 129 – 133 leitet es aus einer Randbestätigung ναὶ οὐδὲν ἄφωνον her. Ausgezeichnet würde 10b und der Ausruf τοσαῦτα passen, wenn folgte: „euer Z. ist ἄφωνον". Vielleicht schwebte diese Rückkehr zu 9c vor, wurde aber unterdrückt und οὖν nun nicht an sie, sondern an 10a angeknüpft, da sich 10b dazu nicht eignete". Dies ist eine sehr komplizierte Hypothese, und die Voraussetzung, daß οὖν an den Satz: „euer Z. ist ἄφωνον" sich anschlösse, ist wenig überzeugend.

2. Polyb. 20, 9, 10 ff.: δόντες αὐτοὺς εἰς τ. Ῥωμαίων πίστιν, οὐκ εἰδότες τίνα δύναμιν ἔχει τοῦτο, τῷ δὲ τ. πίστεως ὀνόματι πλανηθέντες . . παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἰσοδυναμεῖ τό τε εἰς πίστιν αὑτὸν ἐγχειρίσαι κ. τὸ τὴν ἐπιτροπὴν δοῦναι περὶ αὑτοῦ τῷ κρατοῦντι.

3. Ein interessantes Scholion zu Aristoph. av. 199 (wo der Wiedehopf erklärt die Vögel „verständen" jetzt die menschliche Sprache: ἐγὼ γὰρ αὐτοὺς βαρβάρους ὄντας πρὸ τοῦ ἐδίδαξα τὴν φωνήν) zitiert Lietzm.: ἀντὶ τοὺς ἀφώνους ἢ ἀνηκόους ἀνθρώπων κ. μὴ εἰδότων αὐτῶν τ. φωνήν.

4. Daher setzen DG 67** Clem Chr vg syr cop arm Ambrst für ἐν den Dativ.

5. ζηλωτής gerne vom Jüngerverhältnis gebraucht, z. B. Σωκράτους Epikt. I, 19, 6 u. ö. Diog. Laert. II, 12, 113 u. ö.; hier liegt mehr der Gebrauch mit Abstrakten ἀρετῆς u. a. zu Grunde; Tit. 2, 14 καλῶν ἔργων.

daß P. sich „hier dem Sprachgebrauch akkommodiert habe, der die Geisteswirkungen auf Geister zurückführte" und daß die Einordnung des Geistes unter die Rubrik „πνεύματα" nicht zu den eigentlich urchristlichen Anschauungen stimmt, wonach dieser Geist als etwas besonderes, jedem Vergleich entnommenes erscheint, sondern ein Rest der älteren Vorstellung ist, die zwischen bösen und guten Geistern unterscheidet." Da P. mit ἐπεί aus der Seele der Korr. zu reden scheint, so ist nicht unmöglich, daß ζηλωταὶ πνευμάτων ein in der Gem. kursierendes Stichwort war. P. billigt dies ζηλοῦν, ja er wünscht ihnen, daß sie überreich begabt werden mögen (vgl. Phil 1 9; II Kor 9 8; Kol 2 7)[1], aber sie sollen danach trachten, daß sie es zur Erbauung der Gem. seien, dieser Kern des Gedankens nachdrücklich vorangestellt. **V. 13** expliziert mit διό (ℵ° KL: διόπερ) – freilich nicht sehr glücklich; man sollte οὖν erwarten –, auf welche Weise man πρὸς τ. οἰκοδομὴν τ. ἐκκλ. περισσεύειν kann. In Gedanken schließt sich V. 13 an V. 6 an. Die Streitfrage ist, ob προσευχέσθω (wie V. 14f.) das „Beten" im glossolalischen Zustand meint, dann bedeutete ἵνα: »der Z. spreche sein Gebet (von vorn herein) mit der Absicht, es auch auszulegen«. So notwendig diese Deutung scheint mit Rücksicht auf die folgenden προσεύχεσθαι, so ist sie doch sachlich unmöglich. Denn nach der Auffassung des P. steht es garnicht in der Macht des Willens der Z., eine Deutung hinzuzufügen; entweder ist ihnen die διερμήνευσις gegeben oder nicht. Sodann ist es ja gerade die Eigenart des Z., daß er im Augenblick des γλ. λαλ. garnicht das Bewußtsein um sich und um irgend welche vernünftigen Zwecke hat. Darum muß man, so unangenehm es ist, das προσεύχεσθαι hier anders fassen, als in V. 14f., nämlich nicht von dem ekstatisch-glossolalischen „Gebet", sondern von einem Beten vor oder nach der Ekstase; der Zungenredner, der seine Gabe kennt, soll in Stunden, wo der νοῦς die Überhand hat, bitten, daß ihm die Gabe der Auslegung verliehen werden möge. Daß jemand anders auslegen möge, steht nicht da. **V. 14** Nicht sehr glücklich wäre auch die Verbindung dieses Verses mit γάρ (– wenn es echt ist: es fehlt BG 17 108* g sah arm). P. denkt sehr schnell; man muß dazwischen ergänzen: eine Auslegung der Gl. nämlich ist unentbehrlich; »denn wenn ich in Zungenrede bete, so betet mein „Geist", meine „Vernunft" aber ist unfruchtbar« und kann daher die Zungenrede nicht zum Besten der Gem. verwerten.

Hier also beschreibt P. den Zustand des Glossolalen in seiner Weise psychologisch als **Ekstase**. Bemerkenswert ist zunächst τὸ πνεῦμά μου; gemeint ist nicht τὸ πνεῦμα τ. ἀνθρώπου (2 11; Röm 8 16), das vielmehr mit νοῦς ungefähr identisch ist, sondern der göttliche Geist. Aber wie kann dieser „mein Geist" heißen? Die modern-vermittelnde Deutung, daß das menschliche Geistesleben gemeint sei, aber durchdrungen und geheiligt durch den göttlichen Geist, also „mein neues pneumatisches Ich", paßt nicht in den Zusammenhang, wonach ja gerade der wichtigste Teil dieses Ich, der νοῦς, unbeteiligt bleibt, er widerspricht aber auch der klaren supranaturalen Denkweise des Urchristentums, die auch bei P. noch zu erkennen ist, wonach das göttl. πνεῦμα dem menschlichen immer als eine in ihn hineingekommene fremde Macht gegenübersteht (Röm 8 16), die zwar das ganze natürliche Leben beherrschen, treiben, auf neue Ziele

1. Statt περισσεύητε lesen A 73 Ambrst interpretierend προφητεύητε.

lenken kann, aber es doch nicht völlig sich assimiliert. τὸ πνεῦμά μου kann nur den Anteil bezeichnen, den der Einzelne an dem göttlichen πνεῦμα hat, und wenn dieser Anteil hier geradezu individuell differenziert erscheint, so ist das derselbe antike Sprachgebrauch, der V. 12. 32 vorliegt, wonach in jedem einzelnen Christen ein individuell besondertes Geistwesen lebt. Dieses Geistwesen also ist es, welches „betet"; dieselbe Vorstellung Röm 8 15ff.: das „Zeugnis" des Geistes an unsern Geist ist nur dann beweiskräftig, wenn der Abba-Ruf lediglich von jenem ausgestoßen wird ohne Beteiligung des eigentlichen Ich, ebenso Gal 4 6. Diese Gebets-Rufe des Geistes werden von dem Christen als etwas Objektives empfunden, woran er keinen Teil hat; darum sind sie für ihn Beweise der Gotteskindschaft. — P. hätte, wenn er nicht schon τὸ πνεῦμά μου gesagt hätte, nun den Gegensatz bilden können: mein Geist aber — statt dessen sagt er ὁ νοῦς μου, das ist zunächst nur das angeborene formale Organ insbesondre des sittlichen Denkens und Urteilens (Röm 7 23. 25; 12 2; 14 5), der Träger des natürlichen Sittengesetzes (Röm 2 14f. ἐν τ. καρδίαις) und der natürlichen Gotteserkenntnis (Röm 1 20). Aber hier kommt es nicht auf diese Seite der Sache an, sondern (wie II Thess 2 2) darauf, daß der νοῦς die Fähigkeit klaren Denkens und Redens hat, also sich andern Menschen, die mit νοῦς begabt sind, mitteilen kann; er ist hier mehr die klare Besonnenheit, Bewußtheit im Gegensatz zur Ekstase; Plato Jon p. 534 B ἔνθεός τε γίγνεται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἔνεστιν, vom Dichter gesagt, aber die Bilder sind von dem ekstatischen Bakchen herübergenommen; vgl. Phaedrus p. 244. So schildert auch Philo die Ekstase in quis rer. divin. heres von § 249 an (Wendland III, S. 56ff.) im Anschluß an Gen 15 12 (ἔκστασις ἐπέπεσεν τῷ Ἀβραάμ); unter den verschiedenen Arten von ἔκστασις hebt er heraus: ἡ δὲ πασῶν ἀρίστη ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται; 258: ἐνθουσιῶντος κ. θεοφορήτου τὸ πάθος; 259: προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται (Apg 2 4. 14), ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου· — dies ist ganz wie τὸ πνεῦμα μου προσεύχεται bei P. — Nur der Weise kann das erleben, er ist ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχεῖον (so Wendland; ὄργανον scheint mir Glosse zu sein vgl. zu 13 1), κρουόμενον κ. πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ. 263: Daß die ἔκστασις des Abr. bei Sonnenuntergang stattfindet, wird darauf gedeutet, daß der νοῦς bei der Ekstase erlöschen muß; 264: ἕως μὲν οὖν ἔτι περιλάμπει κ. περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τ. ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται, κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία. ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῶν ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ' ἐκεῖνο δύηται, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. 265: τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. . . 266: ὄντως γὰρ ὁ προφ., καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ; de spec. leg. I, § 65 προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ κ. προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν — οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅ γε κατεχόμενος ὄντως κ. ἐνθουσιῶν — ὅσα δ' ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου· ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ; spec. leg. IV, § 49 . . καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ . . ἐπιπεφοιτηκότος δὲ κ. ἐνῳκηκότος τοῦ θείου πνεύματος; Vita Mos.I, § 274 ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ (vgl. Gott) τ. λόγον θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης οὐ συνιέντος. — Dies alles könnte auch P. sagen, nur nicht vom Propheten, sondern vom Zungenredner. Aber was P. trennt, wird z. B. Apg. 2 zusammengeworfen; denn die παράκλησις des Petrus wird 2 14 mit demselben ἀπεφθέγξατο eingeführt, das 2 4 von den Zungenrednern gebraucht war. Ein wundervoll reiches Material über ἔκστασις bei E. Rohde, Psyche s. d. Reg. unter ἔκστασις. Es ist aber bemerkenswert, daß P. hier den ihm sonst geläufigen Ausdruck ἔκστασις (II, 5, 13 ἐξέστημεν mit dem echt hellenischen Gegensatz σωφρονοῦμεν) nicht gebraucht, wie er denn auch von einem Auswandern des νοῦς hier nicht redet; auch der Z. bleibt im Besitze seines νοῦς, nur daß dieser bei der Glossolalie ἄκαρπός ἐστιν; nach dem Zusammenhang sollte man erwarten: unfruchtbar für die Gemeinde,

und dies ist ja auch der Sinn von ἄκαρπος, keine Frucht für andre tragend. Aber dies „für andre" ist nicht besonders hervorgehoben, so daß der Leser zunächst die Empfindung hat, es werde hier von einer Erfahrung geredet, die der νοῦς an sich macht; er hat nichts davon, er geht leer aus; auch dies kann in ἄκαρπος liegen, er bleibt ein Ackerfeld, in das kein fruchtbringender Same fällt. Dann ist er freilich auch nicht imstande, andern zu nützen. So hat es Chrys. verstanden: οὐκ ἄλλοις ἄχρηστος μόνον ὁ τοιοῦτος, ἀλλὰ καὶ ἑαυτῷ ἄκαρπος . . ὁ νοῦς οὐκ ᾔδει τὸ λεγόμενον.

V. 15 τί οὖν ἐστίν (vgl. V. 26; Akt 21 22), wie τί οὖν und τί γάρ, eine lebhafte Form, die Konsequenz einzuleiten: »was folgt daraus?« Die beiden futur. Sätze stehen nicht, wie Bchm. meint (nach Analogie der ganz andersartigen Satzgefüge 7 18. 21. 27), in Überordnungsverhältnis; dies würde durch Wechsel des Tempus (etwa praes.-fut.) ausgedrückt sein; sie stehen ganz gleichartig neben einander, wie das schon durch δὲ καί[1] im 2. Satz ausgedrückt ist. Es soll das eine sein, aber auch das andre; vgl. V. 39. Aber was besagen die Futura? Weder rein zeitlich noch rein logisch konsequenzmäßig können sie gemeint sein; mir scheint, daß sie in höchst zwangloser Weise ähnlich gebraucht sind wie das θέλω V. 5a: »ich möchte«[2]. Hierbei hat der erste Satz einen konzessiven Hauch: »mag ich im Geiste beten, ich möchte aber auch mit dem Verstande beten«, es tritt also πνεύματι ganz deckend für γλώσσῃ ein. Neben προσεύξομαι tritt alternierend ψαλῶ; jene überschwänglichen Gebete können auch gesungen worden sein. Um geformte Psalmen, mit denen man sich gegenseitig erbaut Kol 3 16, kann es sich bei dem ψάλλειν τ. πνεύματι eben nicht handeln, wohl aber bei dem ψ. τ. νοΐ. **V. 16** Warum dies wünschenswert ist, sagt die Begründung e contrario, mit ἐπεί eingeleitet, das einem verkürzten Irrealis gleich ist (da ja, wenn das nicht wäre . .) = »sonst«. Für προσεύχεσθαι, ψάλλειν tritt nun hier εὐλογεῖν ein, das mit εὐχαριστεῖν (-ία) wechselt (wie in den Abendmahlsworten Mk 14 22. 23)[3]. Es handelt sich also um einen überschwänglichen Lobpreis Gottes, wobei nicht nur der Trieb die Prädikate zu häufen sondern vor allem der Zwang, möglichst ungewöhnliche Namen und Worte zu häufen, hervorgetreten sein wird. πῶς ἐρεῖ, wie ist es möglich daß . .? vgl. Röm 3 6 πῶς κρινεῖ τ. κοσμον;

In den folgenden Worten in Verbindung mit V. 23f. erhalten wir einen wichtigen Beitrag zur Gemeindesitte des Urchristentums. Wer ist ὁ ἰδιώτης? Die Artikel in ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου zeigen, daß in der Gemeindeversammlung ein Platz bestimmt war[4] für die ἰδιῶται V. 23, die hier generisch als eine ganz bestimmte, von den ἄπιστοι verschiedene Klasse von Menschen bezeichnet werden. Man erwartet von ihnen, daß sie sich soweit

---

1. καί darf nicht mit GK 46 109 114 efg vg codd sah arm Ambrst u. a. gestrichen werden, zu denen im 2. Fall noch B trit.

2. Eben dies soll wohl die LA προσεύξωμαι ADG P deutlicher zum Ausdruck bringen.

3. εὐλογῇς BℵA D P 17 61 73 80] Euthal cod JG KL -ήσῃς (efg vg): pedant. Korrektheit. ἐν vor πνεύματι ist wohl mit B D ℵ c P 73 137 gegen ℵAG KL ef vg syr arm Chr zu halten, dagegen τῷ (KL) zu streichen. ἐπεί statt ἐπειδή (B) ist eine nicht zu berücksichtigende Singularität. G stellt um: οὐκ οἶδεν τί λέγεις.

4. Epikt. II, 4, 5 εἰ δ' ἄνθρωπος ὢν οὐδεμίαν χώραν δύνασαι ἀποπληρῶσαι ἀνθρωπικήν, τί σε ποιήσομεν; daraus folgt aber nicht, daß τόπος an unsrer Stelle nur allgemein „die Rolle" bezeichne; was bei Epikt. Metapher ist, ist hier bei P. real gemeint.

am Gottesdienst beteiligen, daß sie zu den Gebeten das Amen sprechen — eine aus dem A. T. und Judentum[1] herübergenommene Sitte der alten Christen. Daraus folgt vollends, was schon aus der Unterscheidung von den *ἄπιστοι* sich ergibt, daß der *ἰδιώτης* kein Heide, sondern bis zu einem gewissen Grade schon ein Christ ist. Das Unterscheidungsmerkmal von den andern Christen kann nur sein, daß er noch nicht im Besitz des Geistes ist. Denn der Sinn von *ἰδιώτης* bestimmt sich je nach dem Zusammenhange dahin, daß der Betr. die *τέχνη* oder den Stand oder die Auszeichnung nicht besitzt, von der gerade die Rede ist[2]. Diese Mittelstellung zwischen den Gemeindegliedern und den *ἄπιστοι* läßt sich nur so begreifen, daß es Proselyten waren, die der Gem. beizutreten wünschten und auch schon mehr oder weniger regelmäßig an den Versammlungen teilnahmen, so daß Plätze für sie reserviert wurden. Sie waren aber noch nicht getauft[3], und dies wird seinen Grund darin gehabt haben, daß an ihnen bisher die Zeichen des Geistes noch nicht beobachtet waren. Es würde hier noch die Auffassung vorliegen, die Apg 10_{44-48} hervortritt (im Grunde auch noch Gal 4_6), wonach Gott durch die Verleihung des Geistes erst das Zeichen geben muß, daß er diese Menschen zu Kindern erwählt hat, worauf dann die Taufe erfolgen kann. Daher fällt auch nach 1_{17} die Wirkung der Missionspredigt nicht ohne weiteres mit der Taufe zusammen (vgl. Apg 18_{25}); jene kann Glauben erzeugen, aber das ist noch nicht das Entscheidende. Diese von uns aufgestellte Hypothese gibt jedenfalls eine Deutung, die es gestattet, den *ἰδιώτης* in V. 16 und 23 auf dieselbe Weise zu erklären. Allerdings ist eine Schwierigkeit vorhanden; wenn der Zungenredner unverständlich spricht, so kann ja nicht nur der *ἰδιώτης* in unserm Sinne nicht das Amen sprechen, sondern auch die übrige Gemeinde nicht. Aus diesem Grunde deuten Bchm. Lietzm. ihn auf den jeweiligen Hörer einer Zungenrede, der nur selber nicht

---

1. Auch bei Verfluchungen (Num 5_{22}; Deut 28_{15}) sprechen die Anwesenden אָמֵן *γένοιτο* LXX; besonders aber bei Gebeten; I Chron 16_{36} *εὐλογημένος Κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ἀπὸ τ. αἰῶνος· καὶ ἐρεῖ πᾶς ὁ λαός· ἀμήν*; Esr 9_{46} f. *κ. εὐλόγησεν Ἀζαρίας τ. ὑψίστῳ θεῷ σαβαὼθ παντοκράτορι, κ. ἐφώνησεν πᾶν τὸ πλῆθος· ἀμήν, ἀμήν*; Tob 8_8 nach dem Gebet des Tobias, sein Weib *κ. εἶπεν μετ' αὐτοῦ· ἀμήν.* Im Judentum ist das Amen-Sagen geradezu ein heiliges Werk: Schabbath f. 119, 2 R. Josua b. Levi sagt: Wer Amen antwortet, dessen Name wird groß und gesegnet sein und der Verdammungsbeschluß über ihn wird völlig aufgehoben, selbst wenn ihm etwas vom Götzendienst anhaftet, wird es beseitigt. R. Chija b. Abba sagt, R. Jochanan habe gelehrt: wer Amen antwortet, mit aller Kraft, dem tun sich die Pforten des Paradieses auf, oder (Berachoth f. 47, 1): dessen Tage werden verlängert. Danach Justin apol. I, 67 *οὗ συντελέσαντος τ. εὐχὰς κ. τ. εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· ἀμήν*; Tert. de spectaculis 25 ex ore quo Amen in Sanctum protuleris . .

2. So ist *ἰδιώτης* dem Könige gegenüber der Privatmann Herodot II, 81; VII, 199; den Offizieren gegenüber der Gemeine Polyb. I, 69, 11 *πολλοὺς τ. ἡγεμόνων κ. τ. ἰδιωτῶν*; dem Arzt (Thucyd. II, 48), dem Philosophen (Plut. mor. p. 776 E), dem Redner (Luc. Jup. Trag. 27; II Kor 11_6), dem Gebildeten (*πεπαιδευμένος* Lexiphan. 24), dem *μάντις* (Paus. Kor. 13) gegenüber der Laie; dem Soldaten gegenüber der Zivilist (Jos. b. j. II, 9); vgl. Galen in Hippokr. de rat. vict. salubr. bei Wetstein II, 161. Auch im Targum z. I Sam 18_{23} und im Talmud findet sich das Wort. In relig. Beziehung vgl. die Inschr. bei Foucart Nr. 2 *ἐὰν δέ τις θύῃ τῇ θεῷ τῶν ὀργεώνων οἷς μέτεστιν τοῦ ἱεροῦ, ἀτελεῖς αὐτοὺς θύειν· ἂν δὲ ἰδιώτης τις θύῃ τῇ θεῷ διδόναι τῇ ἱερέᾳ . .*; in der Inschrift von Andania Michel Nr. 694 p. 597 (= Ditt. Syll. 653) Z. 16 ff. *οἱ τελούμενοι τὰ μυστήρια . . . καὶ αἱ μὲν ἰδιώτιες ἐχόντω χιτῶνα . . . παῖδες . . δοῦλαι . . αἱ δὲ ἱεραῖ*; hier werden die *ἰδιώτιες γυναῖκες* von den *ἱεραῖ* unterschieden; Michel Nr. 708 . . *ὅταν τὸ γένος θύῃ . . ἐὰν δὲ ἰδιώτης θύῃ* der Fremde von den Geschlechtsgenossen, wie in der ersten Inschrift von den *ὀργεῶνες*, zu deren Opfern er zugelassen ist. Es liegt also ein fester Sprachgebrauch vor, der hier heranzuziehen ist. Nach Epikt. Ench. 51, 4 *λήσεις σεαυτὸν οὐ προκόψας, ἀλλ' ἰδιώτης διατελέσεις* ist *ἰδ.* der Unreifbleibende, der sich nicht durch die Erziehung der Philosophie auf den höheren Standpunkt des *τέλειος* bringen lassen will vgl. S. 74.

3. Theodoret: *τοὺς ἀμυήτους*; Severian (Catene): *ἄπιστον λέγει τὸν Ἕλληνα, ἰδιώτην δὲ τὸν μὴ βαπτισθέντα, τὸν ἀστράτευτον.* Chrys.: *ὁ λαϊκός.*

Glossolale ist, also auf Gemeindeglieder, die dem Z. gegenüber „die Rolle des Zuhörers innehaben". Sprachlich wäre dies möglich, aber der Ausdruck wäre doch ungemein auf Spitzen gestellt. Vor allem entsteht hierbei die Schwierigkeit, daß man *ἰδ.* in V. 23 ganz anders, nach Lietzm. sogar vom Ungläubigen fassen muß. Dies ist für mich entscheidend, zu dem durch die Inschriften bezeugten Gebrauch zurückzukehren, wonach *ἰδιώτης* der noch nicht getaufte Proselyt oder Katechumene ist. Daß P. gerade von ihm hervorhebt, er könne nicht Amen sagen, mag sich daraus erklären, daß er bei der Gem.-Versammlung den Missionszweck besonders im Auge hat. Die Erbauung und Förderung der Gem. besteht eben auch darin, daß neue Mitglieder gewonnen oder schwankende, noch nicht völlig entschiedene befestigt werden; hier faßt er insbesondere die „Erbauung" des *ἰδιώτης* ins Auge: *ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται.*

V. 17 In *σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς*[1] beobachten wir wieder das Bestreben, die Zungenrede vollkommen anzuerkennen, gerade weil er ihr mit einer gewissen Kritik gegenüber steht; dasselbe auch **V. 18,** er ist sich völlig bewußt, eine wie große Sache es um das Zungenreden ist, er dankt Gott, daß[2] er mehr als sie alle diese Gabe hat (dies der Sinn des Präsens), aber auf der Folie dieser Konzession an die Zungenredner und dieses Eintretens für sie gegen ihre Gegner (V. 39) kann er um so energischer sagen, daß er in der Gemeindeversammlung (vgl. 11_{18}) lieber fünf Worte mit seinem Verstande, d. h. mit vollem Bewußtsein und klaren Worten reden möchte, »um auch andre zu unterweisen« – hier tritt der Missionszweck wieder deutlich hervor (vgl. Gal 6_{6}; Röm 2_{18}; Lk 1_{4}; Apg 18_{25}) – als ungezählte Worte in Form der Zungenrede.

III 4d) Betrachtung der beiden Charismen unter einem neuen Gesichtspunkt V. 20–25. **V. 20** nimmt mit einer eindringlichen Anrede einen neuen Anlauf (*ἀδελφοί*); das übergroße Wertlegen auf *γλ.* erscheint dem Ap. als ein Zeichen wahrhaft kindlicher Urteilskraft[3] (13_{11} *ἐφρόνουν ὡς νήπιος*). Merkwürdig ernst ist der Gegensatz *ἀλλὰ τῇ κακίᾳ* (5_{8}) *νηπιάζετε*; ob dieser Ton durch den zur Erörterung stehenden Gegensatz erfordert war? Oder folgt P. hier nur einer konventionellen Antithese aus der Diatribe[4]? Was das Urteil anlangt, so sollt ihr reif sein; zu *τέλειος* vgl. S. 74, *γίνεσθε* ersetzt den Imperat. von *εἶναι* ohne Bedeutungsunterschied. – Und nun folgt eine überraschende Betrachtung, **V. 21,** an ein Schriftwort angelehnt. Obwohl ein Prophetenwort (Jes 28_{11}f.) sagt P. doch: *ἐν νόμῳ γέγραπται* (vgl. Röm 3_{19}). Wie der Text bei P. lautet[5], will und soll er sagen, daß in den

---

1. Teles p. 3, 8 *σὺ μὲν ἄρχεις καλῶς, ἐγὼ δὲ ἄρχομαι.*

2. *τῷ θεῷ*] KL add *μου*, G de fg vg add *ὅτι*, aber solche direkten Reden ohne *ὅτι* sind gut griech. Hartung II, p. 133 ff.; den scheinbaren Mangel verbessern KL Chr Euthal[cod] durch *λαλῶν*. Merkwürdigerweise fehlt *μᾶλλον* in 41 Chrys[mosc] d e f vg aeth[ro] Ambrst. Statt *τῷ νοΐ μου* haben KL *διὰ τ. νοός μου.*

3. *φρένες* nur hier im NT., bei LXX = לֵב, מַנְדַּע (Prov. 7, 7 *ὃν ἂν ἴδῃ τῶν ἀφρόνων τέκνων νεανίαν ἐνδεᾶ φρενῶν*; Dan 4_{31} (Th.): *αἱ φρένες μου ἐπεστράφησαν ἐπ' ἐμέ*). Daneben auch = Gesinnung III Mkk 4_{16} *πεπληρωμένῳ πόρρω τ. ἀληθείας φρενί*; 5_{47} *δυσσεβῆ φρένα.* Dan 4_{33}: *νοῦ κ. φρενῶν ἀγαθῶν κ. προνοίας πολλῆς.*

4. Philo leg. all. II, 53: *γυμνός ἐστιν ὁ νοῦς ὁ μήτε κακίᾳ μήτε ἀρετῇ ἀμπεχόμενος . . οἷον ἡ τ. νηπίου παιδὸς ψυχὴ ἀμέτοχος οὖσα ἑκατέρου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ.* Vgl. Röm 16_{19} *σοφοὺς εἰς τ. ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τ. κακόν*; *νηπιάζειν* Hipp. ep. p. 1281, 52, auch *νηπιάχειν*, *νηπιαχεύειν.* – G de fg Or[int] *ἵνα ταῖς φρ. τέλειοι γένησθαι(ε).*

5. vg[codd] Ambrst add enim; Chr *ἐν τῷ γὰρ νόμῳ*; statt *ἑτερογλώσσοις* haben

gegenwärtigen Erscheinungen der Glossolalie sich eine Prophetie erfüllt, wonach Gott (in der Endzeit) »durch (oder »in« Hebr 1_2; II Kor 13_3) Menschen mit fremder (unverständlicher) Zunge und durch Lippen anderer« reden werde; »zu diesem Volke« muß dann auf die Nichtchristen bezogen werden; aber »auch so nicht«, d. h. trotz einer so außerordentlichen Maßregel werden sie nicht auf ihn hören!

P. weicht vom Wortlaut sowohl der Mass. wie der LXX ganz außerordentlich stark ab: כִּי בְּלַעֲגֵי שָׂפָה וּבְלָשׁוֹן אַחֶרֶת יְדַבֵּר אֶל־הָעָם הַזֶּה . . . . וְלֹא אָבוּא שְׁמוֹעַ: In stotternden Lauten und in einer fremdartigen Zunge wird er zu diesem Volke reden . . . . Sie aber wollten nicht hören. LXX: *διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας, ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ . . . . καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν.* Orig. (Philoc. 9, 2) sagt: *εὗρον γὰρ τ. ἰσοδυναμοῦντα τῇ λέξει ταύτῃ ἐν τῇ τ. Ἀκύλου ἑρμηνείᾳ κείμενα.* Daß P. hier einer anderen älteren Übers. folgt, als der LXX, ist damit erwiesen. Vollmer (altt. Zit. bei P. S. 28) fügt hinzu, daß *ἑτερόγλωσσος* laut Konkordanz sich nur bei Aquila findet. Die Hauptabweichungen von Mass. sind das Fut. statt des Perf., die 1. statt der 3. Pers. und das hinzugefügte *οὐδ' οὕτως*; ob P. wirklich diese paraphrastischen Worte von sich aus hinzugefügt oder schon in seiner Übersetzung vorgefunden hat, läßt sich nicht sicher sagen; jedenfalls bereiten sie insofern eine Schwierigkeit, als sie die Erwartung ausdrücken, die Hörer der *ἑτερόγλωσσοι* hätten eigentlich auf den so zu ihnen redenden Gott hören müssen, und es sei erstaunlich, daß sie es nicht getan haben. Aber wie sollen sie auf den hören, dessen Worte sie ja garnicht verstehen können? Es bleibt nur übrig, daß P. dies Reden *ἐν ἑτερογλ.* als ein ganz unerhörtes Wunder, als eine ganz besonders deutliche Offenbarung Gottes ansieht, an die man glauben, der man sich beugen müsse, auch wenn man sie nicht versteht. Dies ist nun dem früheren Gedankengang gegenüber etwas völlig Neues. Vollends schwierig ist die Fortsetzung

V. 22 Die Folgerung *ὥστε* erklärt sich so: Gott hat nach jenem Worte nicht nur die Zungenrede sondern auch den Mißerfolg dieses Wunders vorher gesagt, also auch gewollt. Also hat er mit der Sendung dieses Charismas die Absicht gehabt, daß sie »zum Zeichen dienen« sollen für die *ἄπιστοι*. Was heißt das? Das *ὥστε* hat nur Sinn, wenn *σημεῖον* nicht bedeutet: ein Zeichen, an dem sie Gott erkennen, und dadurch gläubig werden können (Chrys.: *εἰς ἔκπληξιν*, um sie zu erschüttern) — sondern es muß hier schon die ganz spezielle Bedeutung eines *σημεῖον ἀντιλεγόμενον* (Lk 2_{34}) haben; es muß darin liegen: sie dienen ihnen zu einem Zeichen, das sie aber nicht annehmen sondern durch das sie sich in ihrem Widerstreben befestigen lassen, also zu einem Verstockungsmittel. Da die Z. ihrer Unverständlichkeit wegen keine Erbauung bringen kann, so ist sie auf die *πιστεύοντες* überhaupt nicht berechnet, sie haben damit nichts zu schaffen; Gott wollte dadurch nur den Ungläubigen gegenüber sich zwar offenbaren, aber — wie vorauszusehen war — vergeblich offenbaren. Die Prophetie dagegen wendet sich nicht an die *ἄπιστοι*, sondern an die *πιστεύοντες*, auf sie ist sie berechnet, zu ihrer Erbauung und Belehrung bestimmt. Es gibt eine unnötige Schwierigkeit, wenn man auch hier *εἰς σημεῖόν ἐστιν* ergänzt; sollte dies des P. Absicht gewesen sein, so wäre hier *σημεῖον* sozusagen sensu bono gebraucht. Die

---

G Latt *ἑτέραις γλώσσαις*, statt *ἑτέρων* (B ℵA 17 67** 73 Euthal[cod]) haben DG KLP it vg cop philox arm aeth go Tert[marc] Ambrst konformierend *ἑτέροις*, statt *οὐδ' οὕτως* G eg *οὐδέπω*, statt *εἰσακούσονται* G 43 — *εται*.

Gläubigen erkennen darin Gottes Stimme, die Ungläubigen aber nicht. Dem widerspricht ja nun aber das Folgende, wo gerade die *ἄπιστοι* durch die Prophetie erschüttert werden. Man darf sich nicht helfen, indem man *πιστεύοντες* als die Glaubenwollenden faßt; man muß anerkennen, daß P. hier an das Spätere noch nicht gedacht hat. Überhaupt ist die 2. Hälfte von V. 22 ein Nebengedanke, der eigentlich nicht zur Klarheit dient. Worauf es dem P. ankommt, ist, aufs Neue zu zeigen: Zungenrede (ohne Deutung) hat für die Gemeinde keinen erbauenden Wert, sie dient nur (nach göttlicher Absicht) dazu, die Ungläubigen vollends irre zu machen und abzuschrecken. Und dieser Gedanke wird **V. 23**, mit dem weiterführenden *οὖν* (vgl. V. 11 G 67 deg go Amb Ambrst om!) ausgeführt. »Die ganze Gem.« und »alle« reden mit Zungen – es soll die höchste Steigerung der Wundergabe vergegenwärtigt werden, und in diese so versammelte Schar treten ein – Leute, die also nicht zur *ἐκκλησία* im strengen Sinne gehören, und dies sind zwei Klassen, wie das *ἤ* hier und V. 24 ganz zwingend ausdrückt[1]. Daß der *ἰδιώτης* das Zungenreden „noch nicht kennt" (Lietzm.), liegt nicht darin; der Fall, daß die ganze Gemeinde es übt, ist doch wohl ein ganz besonderer. Daß die Ekstase eine Art *μανία* ist, gehört zu den in solchen Zusammenhängen stehenden Ausdrücken[2]; vgl. Apg. 2 13. **V. 24. 25** Der entgegengesetzte Fall: *ἐλέγχεται* (Eph 5 11. 13 u. ö. i. NT.), *ἀνακρίνεται* (s. z. 2 14f.; 4 3. 4) ist eigentlich ein Hysteron proteron; wegen des rhetor. Charakters der Sätze (*ὑπὸ πάντων* Epiphora) ist darauf kein Gewicht zu legen; *τὰ κρυπτὰ τ. καρδίας αὐτοῦ φανερά γίνεται* (vgl. 4 4f.) ist die Ausführung sowohl von *ἀνακρίνεται*, wie von *ἐλέγχεται*. Weinel (Wirkungen d. G. S. 183ff.) hat diese Erscheinung als ein besonderes Charisma „Gedankenlesen" bezeichnet und allerlei Beispiele dafür aus der Geschichte angeführt; sachlich sind die Parallelen treffend, aber man hat nicht den Eindruck, daß P. hier eine besondre Gabe unterscheidet; das *προφητεύειν* ist nichts anderes als eine *παράκλησις*, aus der der Hörer den Eindruck bekommt, daß Gott selber redet; die Aufdeckung seines Inneren wird hier erwähnt, um *τὸ συμφέρον*, das „Erbauende" der Prophetie zu

1. Man müßte denn *ἢ ἄπιστοι* mit B, und V. 24 *ἢ ἰδιώτης* mit 115 weglassen; aber dies sind sicherlich bewußte Beseitigungen der Schwierigkeit. Statt *συνέλθῃ* haben BG[gr] *ἔλθῃ*; *ὅλη* steht bei den Latt (und danach wohl in DG) vor *ἐκκλησία*, *πάντες* ist Wanderwort *πάντες λαλ. γλ.* (*γλ. λ.*) B ℵ G P (D**KL) | *λαλ. γλ. πάντες* DE de go | *λαλ. πάντες γλ.* cop aeth Ambrst, dennoch schwerlich unecht, man kann dies rhetor. akzent. Wort nicht entbehren.

2. Z. B. Herodot 4, 79: *ἡμῶν γὰρ κατεγελᾶτε, ὦ Σκῦθαι, ὅτι βακχεύομεν κ. ἡμᾶς ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων κ. τ. ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε κ. βακχεύει κ. ὑπὸ τ. θεοῦ μαίνεται*; Plato Phaedr. p. 244 A *εἰ μὲν γὰρ ἦν ἁπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφῆτις αἵ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα εἰργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν· καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὤρθωσαν, μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες· τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν* (– die *εἰσελθόντες* freilich meinen es als eine *ὄνειδος*, wenn sie sagen: *μαίνεσθε*) – *μανία* und *μαντεία*: Eur. Bakch. 291 ff. *μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε· τὸ γὰρ βακχεύσιμον καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει· ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ.*

illustrieren. *καὶ οὕτως* wie 11 28: und unter diesen Umständen[1]. Das Fut. *προσκυνήσει* bez. die notwendige Folge (V. 23: *οὐκ ἐροῦσιν*); *προσκυν.* ist hier wie Mt 4 9 die entscheidende Huldigung und Anerkennung des Bekehrten; diese volle Kraft hat der Ausdruck eigentlich nur bei dem *ἄπιστος*, wenn der *ἰδιώτης* ein schon halb Gewonnener ist; ein solcher wird ja auch schon früher sich von Gott erkannt gefühlt und Buße getan haben. Dies ist ein Moment, das für die Gleichsetzung des *ἰδιώτης* mit dem *ἄπιστος* spricht. In *ἀπαγγέλλων* liegt die Nuance: von einem konstatierten Tatbestande Zeugnis ablegen, der Wahrheit die Ehre geben, (vgl. I Thess 1 9; Mt 11 4; 28 8ff.); diese wird durch *ὄντως*[2] verstärkt (vgl. Mk 11 32 D: *ἀληθῶς*; Lk 23 47; 24 34). Daß *ἐν ὑμῖν* in animis vestris auf die Propheten gehe, ist nur insofern naheliegend, als ja der Fall gesetzt wird, daß alle prophezeien; der Heide glaubt wie im Dionysos-Kult (Diod. IV, 3, 2f.) die *παρουσία* des Gottes unmittelbar mit zu erleben; aber er will vielleicht mit *ἐν ὑμῖν* doch noch mehr sagen: nicht nur in diesem Augenblick redet Gott in euch, sondern er ist (dauernd) unter euch, in eurer Mitte. Jedenfalls würde das dem urchristl. und paulin. Sprachgebrauch mehr entsprechen; P. hat zwar das Bild von der Gem. als Tempel Gottes (3 16) und Off. 21 3 das von der Hütte Gottes bei den Menschen; aber es ist nicht vorjohanneischer Sprachgebrauch, daß Gott in den einzelnen Christen sei (dafür tritt der heil. Geist ein 6 19).

Nachdem somit der erbauende Wert der Prophetie vor der Gl. besonders packend veranschaulicht ist, zieht ein neuer Abschnitt III 4e) mit *τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί*; einige praktische Folgerungen V. 26–33 für die Ordnung in den Versammlungen. **V. 26** exponiert, wie es bei den Versammlungen ist oder zu sein pflegt, um dann mit *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω* die Generalregel aufzustellen. *ἕκαστος* ist hier ebenso leise übertreibend und ungenau gebraucht wie 1 12; gemeint ist: ich setze voraus, daß jeder etwas in die Versammlung mitbringt, jeder über einen Beitrag zur Erbauung verfügt, der eine so, der andre so, der eine dies, der andre das. „Mitbringt" ist vielleicht nicht ganz richtig, denn sehr häufig werden die Inspirationen erst während der Versammlung auftreten. Der Ausdruck des P. läßt aber auch zu, daß die Pneumatiker, wie Simeon, der *ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν* (Lk 2 27), schon auf dem Wege zur Versammlung sich inspiriert fühlen. An ein bewußtes sich vorbereiten (Lk 21 14 *προμελετᾶν*) ist natürlich nicht gedacht. Unschätzbar sind die folgenden Daten: ein Psalm, natürlich kein glossolalischer (V. 15), sondern ein in deutlichen Worten mitteilbarer und von der Gem. mitzusingender. Leider haben wir von der altchr. Psalmendichtung trotz der Beispiele bei Lk 1. 2 und in der Offenbarung Joh. eine allzu geringe Vorstellung; Kol 3 16 erweckt nur den Hunger nach konkretem Material; ob die jüngst gefundenen „Oden Salomos" uns darüber etwas lehren können, steht dahin. Vollends wissen wir über die Art des „Singens" dieser Psalmen nichts. Unter *διδαχή* muß eine einzelne Belehrung über einen einzelnen

1. de Ambrst: et tunc; D^c KL nehmen *κ. οὕτω* auch schon vor *τὰ κρυπτά* vorweg.
2. *θεὸς ὄντως* KL Chr; *ὁ* om ℵ DG 109.

Gegenstand zu verstehen sein, z. B. eine „pneumatische" Schriftauslegung; unter *ἀποκάλυψις* eine einzelne Enthüllung, sei es über die Zukunft (vgl. 15 51) oder über die Gegenwart (Off 17 9ff. und dazu SchrNT II, 668f.) oder über momentan zu lösende Aufgaben (Apg 13 2) oder zu fassende Entschlüsse (Gal 2 2). Die *ἑρμηνεία* kann nun freilich nicht wohl „mitgebracht" sein, sondern erst auf Grund der *γλῶσσα* entstehen. Hier ist nun ganz klar, daß ***γλῶσσα*** nichts anderes sein kann, als eine einzelne, inspirierte Äußerung des Pneumatikers.

Jetzt endlich können wir den Versuch machen, I. den Namen dieses Charismas, II. sein Wesen zu deuten. Aus der reichen Literatur über den Gegenstand nenne ich den Aufsatz von Bleek StKr 1829, S. 3–79; Hilgenfeld die Glossolalie in der alten Kirche, Leipzig 1850; P. Feine, Art. Zungenreden RE[3] XXI, p. 749ff. und eine demnächst erscheinende Schrift von Eddison Mosiman, das Zungenreden, sowie die Kommentare und Weinels, Wirkungen d. G. S. 71–100.

I. Der Name. Wie heißt das Charisma bei P.? Der Ausdruck *γλωσσολαλία* kommt nicht vor; in den Aufzählungen 12 10. 28 steht nicht *γλώσσαις λαλεῖν* sondern *γένη γλωσσῶν* und 13 8 steht *γλῶσσαι* neben *προφητεῖαι* und *γνῶσις*, 14 22 *αἱ γλῶσσαι* in Antithese zur *προφητεία*. Der eigentliche Name ist also *γλῶσσαι* oder *γένη γλωσσῶν*. Dieser Name wird von P. nicht erklärt, sondern aus dem Sprachgebrauch der Korr. herübergenommen; er muß also den Griechen unmittelbar verständlich gewesen sein, er war wie ein term. techn. im Gebrauch. Wenn nun P. (*ἐν*) *γλώσσῃ(αις) λαλεῖν* sagt, so ist damit eine eigentümliche Form des Redens gekennzeichnet, denn *λαλεῖν* ist „der Ausdruck für die formelle Tätigkeit der Sprechwerkzeuge" (Holst.). Aber diese Form kann auch als das Objekt oder der Inhalt des Redens erscheinen (vgl. unser „in Versen" sprechen und „Verse" sprechen), hieraus erklärt sich auch der Wechsel des Sing. und Plur., der in den Hss. noch weiter geht (14 2 haben DG, 14, 4 D, 14, 18 B KLP den Plural) je nachdem eine einzelne Äußerung (eine *γλῶσσα*) vorschwebt oder das allgemeine genus der Redeweise. Darum steht 14 2. 4 passend der Sing., indem ein einzelner Redner vergegenwärtigt wird; 14 5a steht naturgemäß der Plur. (*πάντας ὑμᾶς λαλ. γλώσσαις*); aber auch 14 5b (*ὁ προφητεύων — ὁ λαλῶν γλώσσαις*) ist Plur. passend, weil die verschiedenen Arten des Redens konfrontiert werden. Was bedeutet nun *γλῶσσα*? Entsprechend den drei Hauptbedeutungen bei den Griechen 1) Zunge, 2) Sprache, 3) Altertümlicher oder seltener Ausdruck sind drei Deutungen vertreten. 1) Die physiologische, wonach *γλ. λαλ.* ein Reden nur mit der Zunge bedeute, wobei der *νοῦς* (oder der Wille oder das Zentralnervensystem) ausgeschaltet ist; lediglich die Zunge ist durch den übernatürlichen Motor des Geistes in Bewegung gesetzt[1]; so als ob 14 9 lautete: *ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, ἡ γλῶσσά μου προσεύ-*

---

1. Als Urheber gilt Bardili, significatus primitivus vocis *προφήτης* ex Platone erutus, cum novo tentamine interpretandi I Cor. XIV Gotting. 1786. Danach Eichhorn, allg. Biblioth. d. bibl. u. morgenld. Literatur I, 91–108; 775–81; II, 757–859; III, 322–30. Neuerdings auch Holsten: „Insofern nun bei der Zungensprache der *νοῦς* nicht beteiligt war, sondern das *πνεῦμα* im Menschen nur den Mechanismus seines Sprechens, vor allem seiner Zunge in Bewegung zu setzen schien, so nannte man diese Worte der pneumat. Rede mit Recht *γλ. λαλ.*, mit Zunge, nicht mit Bewußtsein sprechen. Erst in diesem Ausdrucke war der Unterschied der bewußtseinslosen Form der Sprache des *πνεῦμα* von der bewußtvollen Form auf seinen klaren, charakteristischen Ausdruck gebracht. Und so hat P. den Ausdruck gebraucht und bestimmt (14 19)". Aber der Gegensatz *τῷ νοΐ μου* und *ἐν γλώσσῃ* 14 19 ist das Ergebnis der ganzen vorhergehenden Erörterung 14 14ff., und es ist doch wohl ziemlich deutlich, daß erst P. die Unfruchtbarkeit des *νοῦς* als ein neues Argument gegen die Z. einführt. Daß aber im Sprachgebr. der Gem. *ἐν γλώσσῃ* ohne weiteres den Gegensatz „ohne Bewußtsein" eingeschlossen habe, ist völlig undenkbar. Der Ausdruck „mit der Zunge reden" ist überhaupt ganz sinnlos, da alles Reden mit der Zunge geschieht; es müßte noch irgendwie ausgedrückt sein, daß eben nur die Zunge und nicht Wille und Ver-

χεται διὰ τ. πνεύματος. Aber die Zunge ist in keiner Weise als das Subjekt dieses Redens gedacht oder auch nur als das Organ. Dies erkennt man an 14 9, wo P. wirklich von der Zunge reden will als von dem Organ des Sprechens. Da setzt er, um jede Verwechselung mit dem Stichwort *γλ. λ.* zu vermeiden, statt *ἐν διά* und fügt den Artikel hinzu: *διὰ τῆς γλώσσης.* Die stehende Artikellosigkeit (über 13 1 s. später) von *γλ.* beweist überhaupt schon, daß nicht ein bestimmter Gegenstand oder ein Organ gemeint ist, sondern daß es sich um eine Größe handelt, die in verschiedenen Erscheinungsformen sich differenzieren kann. Daß der Plur. *γλώσσαις* bei dieser Auffassung neben einem singul. Subjekt nicht bestehen kann, ist klar — wie soll vollends der Ausdruck *γένη γλωσσῶν* erklärt werden, die nach 12 10 einem Menschen zu teil werden sollen? Schließlich deutet der Ausdruck *γλ. λ.* nichts an von einem Lallen, Wispern oder sonstigen Symptomen einer reinen Zungenbewegung. Auch der Zungenredner bringt artikulierte *λόγοι* (14 19) hervor, die freilich der Mehrzahl unverständlich bleiben, aber doch immerhin eine Art *ψαλμός,* eine *εὐλογία* oder *προσευχή* vorstellen sollen und durch eine *ἑρμηνεία* in gewöhnliche Sprache übertragen werden können. — 2) Die Deutung der Glossolalie als ein Reden **in fremden Sprachen** ist die älteste und noch heute in Laienkreisen verbreitetste, weil sie „biblischen Grund" zu haben scheint in Apg. 2. Aber die Auff. des Verf. der Apg. ist für P. nicht maßgebend, zumal dort deutlich zwei verschiedene Auffassungen der Sache sich mischen (vgl. Wendt in diesem Komm. z. St.). Bei P. aber führt zunächst nichts auf ein Reden in fremden Sprachen; vor allem hätte er 14 10 f. die *γένη φωνῶν* (Sprachen, bem. die Abwechselung im Ausdruck!) nicht als Analogie zur Glossolalie verwerten dürfen, wenn diese selber nach seiner Auffassung ein Reden in Völker-Sprachen war; die Z. wäre nicht unverständlich gewesen, falls Kenner andrer Sprachen da waren; der Gegensatz zu *γλ. λ.* ist nicht das Reden *ἰδίᾳ διαλέκτῳ* sondern entweder *ἐν τ. νοΐ* oder das verständliche Reden. Auch paßt der Ausdruck 14 26 *γλῶσσαν ἔχει* neben *ἀποκάλυψιν ἔχει* nicht dazu, daß der Pneumatiker mit der Fähigkeit, in einer fremden Sprache zu reden, ausgerüstet ist. Immer wieder muß betont werden, daß *γλ.* hiernach eine einzelne, in sich geschlossene Aussprache sein muß. So ist denn die Deutung nach Apg. 2 heute im Wesentlichen von den Meisten aufgegeben. Aber neuerdings haben Reitzenstein (Poimandres S. 55 ff.) und Bousset (Schr. NT. II, 132 f.) dieser ältesten Auffassung wieder das Wort geredet, mit nicht zu unterschätzenden Gründen. Vorher aber müssen wir die 3. Deutung ins Auge fassen, 3) wonach *γλ.* **an einen bestimmten griech.,** insbes. **grammat. Sprachgebrauch anknüpft;** sie ist besonders von Bleek (StKr. 1829) und Heinrici vertreten worden. *γλῶσσαι* bedeutet im Griechischen (abgesehen von Zunge und Sprache) a) **veraltete Ausdrücke:** Galen V, p. 705 f. (Kühn XXX, 62—69): *ὅσα τοίνυν τ. ὀνομάτων ἐν μὲν τοῖς πάλαι χρόνοις ἦν συνήθη νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐστί, τὰ μὲν τοιαῦτα γλώττας καλοῦσι;* Mark. Aurel. IV, 33: *αἱ πάλαι συνήθεις λέξεις γλωσσήματα νῦν.* b) Fremdsprachige oder fremdartige, nicht jedermann verständliche Ausdrücke: Aristot. poet. 21, 4 ff.: *ἅπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον* („eigentlich") *ἢ γλῶττα ἢ μεταφορὰ ἢ κόσμος ἢ πεποιημένον . . . λέγω δὲ γλῶτταν, ᾧ χρῶνται ἕτεροι. ὥστε φανερόν, ὅτι καὶ γλῶτταν καὶ κύριον εἶναι δυνατὸν τὸ αὐτό, μὴ τοῖς αὐτοῖς δέ· τὸ γὰρ „σίγυνον" Κυπρίοις μὲν κύριον, ἡμῖν δὲ γλῶττα;* 22 3 f.: *ξενικὸν δὲ λέγω* ***γλῶτταν*** *κ. μεταφορὰν κ. ἐπέκτασιν κ. πᾶν τὸ παρὰ τὸ κύριον ἀλλ' ἄν τις ἅπαντα τοιαῦτα ποιήσῃ, ἢ* ***αἴνιγμα*** *ἔσται ἢ βαρβαρισμός· ἂν μὲν οὖν ἐκ μεταφορῶν, αἴνιγμα· ἐὰν δὲ ἐκ γλωττῶν, βαρβαρισμός* vgl. rhetor. 3, 2 (p. 1404 b); Sext. Empir. adv. grammat. I, 13 p. 286; Eusthat. ad Il. 1, 1; Plut. Is. Os. 61 p. 375 EF bei der

---

stand beteiligt sind, oder es müßte positiv gesagt sein, daß die Zunge durch etwas anderes als durch Wille und Verstand in Bewegung gesetzt werde. Völlig unmöglich ist hierbei der Plur. *γλώσσαις* bei einem singular. Subjekt; denn der Einzelne kann nach dieser Auffassung immer nur (*ἐν*) *γλώσσῃ λαλεῖν.* Im Grunde verläßt Holsten denn auch seine Deutung, indem er sagt: „natürlich übt in Wirklichkeit auch der Einzelne **die unterschiedenen Formen der Zungensprache**". Damit ist er von der Auffassung von *γλ.* als Organ zur Auffassung als einer Art des Redens übergegangen.

Erklärung des Namens Osiris ἐκ τοῦ ὁσίου κ. τ. ἱεροῦ μεμιγμένον: οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν τῶν ὀνομάτων τὴν εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἀνάπλασιν· καὶ γὰρ ἄλλα μυρία τοῖς μεθισταμένοις ἐκ τ. Ἑλλάδος συνεκπεσόντα μέχρι νῦν παραμένει κ. ξενιτεύει παρ' ἑτέροις, und wenn die Dichtkunst einige von ihnen zurückruft, so verleumdet man sie ὡς βαρβαρίζουσαν von Seite derer, οἱ γλώττας τὰ τοιαῦτα προσαγορεύοντες. Hier ist der Übergang zu einem dritten Sprachgebrauch: c) dichterisch gewählte Ausdrücke: unter den Formen der ποιητικὴ φράσις nennt Dion. Hal. (attic. or. p. 82 περὶ Λυσίου 3) die ὑπερβολαί, μεταβολαὶ καὶ αἱ ἄλλαι τροπικαὶ ἰδέαι, ὀνόματα γλωττοματικὰ καὶ ξενά. Nach Quinctilian inst. I, 8 sind glossemata voces minus usitatae, die zur lingua secretior gehören, quam Graeci γλώσσας vocant (I, 17). Das Gemeinsame an diesen Gebrauchsweisen ist, daß γλ. ungewöhnliche, auch geradezu unverständliche Ausdrücke bezeichnet, die unter Umständen eine besondere ἑρμηνεία erfordern[1]. Vor allem wichtig ist Plut. de Pythiae orac. 24. Es handelt sich hier um die Frage, warum die Pythia ihre Orakel nicht mehr in Versen gibt. Geradeso wie die Historie und die Philosophie von der Poesie zur Prosa übergegangen sind (φιλοσοφία δὲ τὸ σαφὲς καὶ διδασκαλικὸν ἀσπασαμένη μᾶλλον ἢ τὸ ἐκπλῆττον, διὰ λόγων ἐποιεῖτο τ. ζήτησιν), so hat der Gott auch die Pythia aufhören lassen, ihre Mitbürger „πυρικάους", die Spartaner „ὀφιοβόρους", „ὀρεᾶνας" δὲ τοὺς ἄνδρας, „ὀρεμπότας" δὲ τοὺς ποταμούς zu nennen; ἀφελὼν δὲ τῶν χρησμῶν ἔπη κ. γλώσσας κ. περιφράσεις κ. ἀσάφειαν, οὕτω διαλέγεσθαι παρεσκεύασε τοῖς χρωμένοις ὡς νόμοι τε πόλεσι διαλέγονται καὶ βασιλεῖς ἐντυγχάνουσι δήμοις κ. μαθηταὶ διδασκάλων ἀκροῶνται, πρὸς τὸ συνετὸν καὶ πιθανὸν ἁρμοζόμενος. Hier ist besonders deutlich, daß γλῶσσαι unverständliche Aussagen meint. — Daß der Sprachgebr. der Korr. und des P. an einem geläufigen griechischen Ausdruck anknüpft, ist nicht zu bestreiten. Und zwar ist das Charakteristische an γλῶσσαι nicht die Abwesenheit des νοῦς — diese Antithese führt erst P. 14 19 von einem höheren Gesichtspunkt ein —, sondern die Unverständlichkeit, das Geheimnisvolle (πνεύματι λαλεῖ μυστήρια 14 2; die Analogie des βάρβαρος 14 11, des εἰς ἀέρα λαλεῖν 14 9 μὴ εὔσημον λόγον!). Aber schon das ist ein wesentlicher Unterschied, daß die griech. γλῶσσαι einzelne Worte sind, die hier gemeinten doch mindestens Wortgefüge. Ferner ist ohne weiteres klar, daß die Korr. für die von ihnen so hoch gewertete Erscheinung den Ausdruck γλῶσσαι nicht gewählt hätten wegen jener Eigenschaft der Unverständlichkeit. Dies ist doch ein M a n g e l, den P. seinerseits so scharf hervorhebt. Im dunklen, unverständlichen Worten zu reden, ist an sich kein Ziel des Strebens. Es muß für die Korr. in dem Worte γλ. noch ein Moment enthalten gewesen sein, durch welches das Staunenswürdige, Überwältigende, Wunderbare an der Erscheinung bezeichnet wurde. Dafür spricht nun auch, daß das Charisma in den beiden Aufzählungen 12 10. 28 nicht blos γλῶσσαι, nicht blos γλ. λαλεῖν, sondern γένη γλωσσῶν heißt. Da P. in der Erörterung diesen Ausdruck nicht wiederholt, gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß dies der in der Gem. geläufige Ausdruck war. Was besagt er? Nach τοσαῦτα γένη φωνῶν 14 10 und Mt 13 47 ἐκ παντὸς γένους muß man annehmen, daß die Korr. das Charisma darin sahen, daß einer befähigt wurde, in vielen oder allen möglichen Arten von γλῶσσαι zu reden; das Wunderbare besteht in der Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit, in dem ἑτέραις (fremden) und καιναῖς (unerhörten) γλώσσαις λαλεῖν, wie Apg 2 4; Mk 16 17 gewiß ganz aus dem populären Empfinden des Urchristentums sagen. Daß jemand in einer neuen Sprechweise reden kann, die bisher niemals in seinen Mund gekommen ist, das ist das Wunderbare. Und da nun diese γλῶσσαι immer da vorkommen, wo Gott gepriesen wird (Apg 2 11; 10 46) oder irgendwie mit Gott geredet wird (I Kor 14 2. 13 ff.), so hat es zweifellos die Nebenbedeutung gehabt: die Ausdrucksweise, in der man im Himmel mit Gott redet. Das Wunder besteht darin, daß die Zungenredner für Augenblicke

1. Ein berühmtes literar. Beispiel ist die Alexandra des Lykophron (ca. 280—274 v. Chr.), das „dunkle" Gedicht (Ausg., Übers., Komm. von Holzinger 1895); „von überall her hat d. Vf. die dunkelsten γλῶσσαι zusammengebracht; er ahmt den Stil der griech. Orakel nach".

in den Himmel entrückt werden (wie die Töchter des Hiob s. u.) und in „Himmelsworten“ reden. Da nun diese ihre Worte je nach Umständen sehr verschiedenen Klang hatten, so bildete sich die Vorstellung verschiedener Arten dieser Himmelsrede. Zunächst ist hier der dem einfachen *γλῶσσα* entsprechende Sinn „wunderbares Himmelswort“ festzuhalten und die Übersetzung „Sprache“ noch zu vermeiden. Wenigstens bei P. würde die Übersetzung „Sprache“ an keiner Stelle in Kap. 14 passen. Aber vermöge der Elastizität von *γλῶσσα* geht die Vorstellung natürlich sehr leicht in die einer zusammenhängenden organisierten Sprache über, und schon in *γένη γλωσσῶν* liegt etwas davon. Man darf vielleicht sagen, daß P. mehr die Bedeutung „unverständliche Rede“ betont, die Korr. mehr die einer nie gehörten „Sprache“. Vollends 13 1 scheint auch er mit *τῶν ἀνθρώπων* und *τῶν ἀγγέλων* nicht nur ein qualitativ höchstes Charisma sondern auch das quantitativ umfassendste ausdrücken zu wollen: wenn mir nicht nur die *γλῶσσαι* der Menschen sondern auch die der Engel zur Verfügung stünden; hier neigt er sich jedenfalls der Anschauung zu, die in *γένη γλωσσῶν* liegt, daß einem Menschen alle möglichen (Spiel-)Arten von *γλῶσσαι* verliehen sind; und *γλῶσσαι* kann hier ebenso gut auf Ausdrucksweisen wie auf ganze Sprachen gehen. So liegt schon bei P. etwas Schwebendes in dem Begriff, und der Verf. der Apg. hat keinen so argen Fehler begangen, wenn er die *γλῶσσαι* beim Pfingstfest auf „Sprachen“ deutete; nur hat ihn sein Missions-Interesse veranlaßt, etwas zu eng und einseitig an Völker-Sprachen zu denken, während wahrscheinlich die ursprüngliche Meinung war, es seien wunderbare, übermenschliche Sprachen, wie sie im Himmel gesprochen werden. Daß diese Vorstellung im synkretist. Hellenismus vorhanden war, hat Reitzenstein gezeigt (Poimandres S. 55). Beim Aufstieg der Seele (vgl. Poim. I, 24–26) in das Zwischenreich der himmlischen Ogdoas (*καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων*) preist sie den Vater (*ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ*). *Καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καί τινων δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν οὐσῶν φωνῇ τινι ἰδίᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεόν*. Die oberen *δυνάμεις* also preisen mit ihrer *φωνή* Gott. Der Gedanke ist, daß jede Geister- oder Götterklasse ihre eigentümliche Sprache hat. „So haben die männlichen und weiblichen Götter, Erde und Himmel, jeder der vier Winde eine eigene *φωνή*, die der Gottbegnadete kennt. Diese Anschauung überträgt das Judentum auf die Engelwelt; jede ihrer Schaaren preist Gott in einer andern Sprache“. Hierher gehört das sogen. „Testament des Hiob“ (Text and Studies V, 1; vgl. Spitta, Urchristentum III, 2), aus dem Reitzenstein ein Stück nach einem Codex Vat. (M.) auf Grund eigner Kollation mitteilt: Die 3 Töchter Hiobs empfangen vor dem Tode des Vaters je einen Gürtel als *φυλακτήριον*. Die erste legt ihren Gürtel an: *καὶ παραχρῆμα ἔξω γέγονε τῆς ἑαυτῆς σαρκός* (vgl. II Kor 12, 2) . . *κ. ἀνέλαβεν ἄλλην καρδίαν ὡς μηκέτι φρονεῖν τὰ τῆς γῆς, ἀπεφθέγξατο ⟨δέ⟩ τοὺς ἀγγελικοὺς ὕμνους ἐν ἀγγελικῇ φωνῇ κ. ὕμνον ἀνέμελπε τῷ θεῷ, κατὰ τὴν ἀγγελικὴν ὑμνολογίαν*, die 2. *ἀνέλαβε τ. διάλεκτον τῶν ἀρχόντων* (cod P: *τῶν ἀρχῶν*), die 3. *ἔσχε [τὸ] στόμα ἀποφθεγγόμενον ἐν τῇ διαλέκτῳ τῶν ἐν ὕψει . . λελάληκε δὲ ἐν τ. διαλέκτῳ τῶν Χερουβὶμ δοξολογοῦσα τ. δεσπότην τῶν ἀρετῶν ἐνδειξαμένη τὴν δόξαν αὐτῶν . . ἦδον τε καὶ ἔψαλλον καὶ ηὐλόγησαν καὶ ἐδοξολόγησαν τὸν θεόν, ἑκάστη ἐν τῇ ἐξαιρέτῳ διαλέκτῳ*. Hiernach darf man vermuten, daß nach Anschauung der Kor.-Gem., aus deren Sinne P. 13 1 redet, einzelnen Pneumatikern das Charisma verliehen war, in verschiedenen Sprachen oder wunderbaren „Himmelsworten“ Gott zu preisen, etwa je nach dem Stadium der Entwicklung, das ihnen zu teil geworden. Sie erleben also etwas Ähnliches wie P. (II Kor 12 4), als er *ἄρρητα ῥήματα* hörte, *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*, nur daß sie gewürdigt werden, in diese himmlischen Lobgesänge in der Himmelssprache mit einzustimmen; von ihnen gilt also im eigentlichen Sinne *καλὸν γευσάμενους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* (Hebr 6 5). Welcher Art nun diese *γλῶσσαι* waren, kann man sich aus den mancherlei Proben klar machen, die in heidn., jüd. und christl. Zauberpapyri enthalten sind. Um nur Einiges zu nennen: im Leidener Papyrus (J 395) der *κοσμοποΐία* (Dieterich Abraxas S. 3 ff.) lautet eine Anrufung des Hermes: *Ἑρμες ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν τὰ πάντα πε-*

ῥιέχοντα, πάσῃ φωνῇ καὶ πάσῃ διαλέκτῳ (!) . . ἀχεβουκρωμν, ὃ μηνύει τοῦ δίσκου τὴν φλόγα κ. τ. ἀκτῖνα οὗ ἡ δόξα ααα ηηη ωωω . . . κτίζων τ. κόσμον ιι ααα ωωω ἐν ᾧ δὲ ἔστησας τὰ πάντα σαβαωθ αρβαδ Ἰάω Ζαγουρη· οὗτοί εἰσιν οἱ πρῶτοι φανέντες ἄγγελοι ἀραθ ἀδωναιε βασημμ Ἰάω. ὁ δὲ πρῶτος ἄγγελος φωνεῖ ὀρνεογλυφιστί . . ὁ δὲ ἥλιος ὑμνεῖ σε ἱερογλυφιστί λαϊλαλ, ἀβραϊστί διὰ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος· ἀνοκ βια θιαρ βαρ βερβιρ σχι λατουρ βουφρουμτρωμ u. s. w. In den Quaestiones S. Bartholomaei ap. (Vassiliev, anecdota graeco-byz. I, 10ff.) beginnt die Jungfrau Maria ihre mystischen Offenbarungen mit ähnlichen myst. Worten (S. 12): ἐλφουὲ ζαρεθρὰ u. s. w. ὅ ἐστιν τῇ Ἑλληνίδι γλώσσῃ· ὁ θεὸς ὁ ὑπερμεγέθης u. s. w. In einem φυλακτήριον des cod. Parisinus 2316 beginnt ein von Moses überlieferter Hymnus mit den Worten βελὼν θαβὼρ ἀκανθὰ ναμελὰ λαμβαλὰ ἀριμισαὶ βισαασμὰ u. s. w. Vgl. auch die ὀνόματα βαρβαρικά, vielfach aus dem Hebr. übernommen (vgl. Luc. Alex. oben S. 325 Anm.), und die wahren Gottesnamen, die man kennen muß, um ihn mit Erfolg anrufen zu können. Solche einzelnen Namen oder Namenreihen, auch Buchstabenzeichen (voces mysticae), wie sie massenhaft in den Papyri vorkommen, können nun sehr wohl γλῶσσαι heißen, im Sinne „dunkler wunderbarer himmlischer Worte", sehr leicht kann aber die Bedeutung in die der Himmelssprache übergehen.

II. Die Erscheinung selber, von P. hinlänglich deutlich beschrieben, hat also ihren Ursprung auf dem Boden der hellenistischen Ekstase und Mystik, wie wir sie namentlich durch Rohde und Reitzenstein kennen gelernt haben. Es ist durchaus begreiflich, daß die neue religiöse Bewegung mit ihrem Enthusiasmus und ihren ganz transzendenten Anschauungen, daß insbesondere die mystische Verkündigung des P. auf griech. Boden eine Neubelebung dieser mystischen Ekstasen hervorgerufen hat, und es ist nicht zu verwundern, daß die Anschauung von einer Begabung mit Himmelsrede sich einstellte. Sie hat denn auch noch eine Zeitlang weiter gelebt, bis sie durch den Zwang der kirchl. Ordnung und Organisation erdrückt ist; freilich ist sie dann immer wieder hervorgebrochen, bis auf die neueste Zeit. Aus der alten Kirche möge hier die von Lietzm. zit. berühmte Schilderung des Celsus stehen (Orig. c. Cels. VII, 9): πολλοὶ κ. ἀνώνυμοι ῥᾷστα ἐκ τῆς προστυχούσης αἰτίας καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἔξω ἱερῶν, οἱ δὲ καὶ ἀγείραντες κ. ἐπιφοιτῶντες πόλεσιν ἢ στατοπέδοις, κινοῦνται δῆθεν ὡς θεσπίζοντες· πρόχειρον δ' ἑκάστῳ κ. σύνηθες εἰπεῖν· ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον . . . ταῦτ' ἐπανατεινάμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα κ. πάροιστρα (wahnsinnige) καὶ πάντῃ ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνῶμα (deren Sinn) οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὑρεῖν δύναιτο· ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδέν, ἀνοήτῳ δὲ ἢ γόητι παντὶ περὶ παντὸς ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν, ὅπῃ βούλεται, τὸ λεχθὲν σφετερίζεσθαι; ferner die Nachrichten des Irenaeus V 6, 1: Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων κ. παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τ. πνεύματος γλώσσαις. So brachte auch der Gnostiker Markus (Ir. III, 13, 3) Frauen durch ἐπικλήσεις τινὲς εἰς κατάπληξιν τῆς ἀπατωμένης mit den Worten: „ἄνοιξον τὸ στόμα σου, λάλησον ὅ,τι δήποτε, καὶ προφητεύσεις" dahin, daß sie χαυνωθεῖσα κ. κεπφωθεῖσα, ὑπὸ τῶν προειρημένων διαθερμανθεῖσα τὴν ψυχήν . . ἀποτολμᾷ λαλεῖν ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς ἅτε ὑπὸ κενοῦ τεθερμαμένη πνεύματος . . Über die späteren Erscheinungen des Zungenredens in der christl. Kirche, bei denen die biblischen Berichte natürlich suggerierend einwirken (Camisarden, Irvingianer, amerikan. Revivals), vgl. man das reichhaltige Material bei Eddison Mosiman.

Prakt. Einzelanordnungen, zunächst betr. der Zungenredner **V. 27. 28,** dem εἴτε τις folgt kein andres εἴτε, es korrespondiert V. 29 προφῆται δέ, wo die nachdrückliche Voranstellung dieses Subjekts auch formell dem εἴτε τις einigermaßen entspricht. Sehr zwanglos ist die Ausdrucksweise, zunächst das λαλεῖ; die Übers. »reden will« ist schon zu schwer; sachlich bedeutet das Sätzchen kaum mehr als eine Art Überschrift: was das Zungenreden betrifft. Sehr zwanglos ist auch τις, wo doch im folgenden eine Mehrheit von Z. angenommen wird. In jeder Versammlung sollen »je zwei oder — im

höchsten Fall — drei« reden »und zwar jeder für sich«; auch hier herrscht äußerste Kürze und Zwanglosigkeit[1]. Daß nur »einer auslegen soll«, ist vielleicht Nachahmung einer jüd. Gottesdienstregel (s. Anm.); es ist nicht ganz klar, ob einer von den Zungenrednern selber und ob er nur seine Glosse dolmetschen soll, oder ob bloß ein andrer die Glossen der zwei oder drei erläutern soll. Ferner ist nicht ganz deutlich, ob zu übersetzen ist: »wenn aber kein Ausleger vorhanden ist« oder: »wenn er (der Z.) aber kein Ausleger ist«; das letztere ist das Wahrscheinliche, denn der Z. kann doch nicht vorher wissen, ob ein Hermeneut[2] da sein wird; wohl aber kann er sich selber kennen, daß er die Gabe nicht hat; danach ist denn auch der *εἷς* einer von den Zungenrednern selber. Unsere Deutung bietet auch den Vorteil, daß *ᾖ* und *σιγάτω* dasselbe Subjekt haben: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* (vgl. V. 19; 11 18); *ἑαυτῷ δὲ λαλείτω* (vgl. *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ* V. 4) *καὶ τῷ θεῷ* (vgl. V. 2)[3]. Es liegt darin, daß der Z. seine Gefühlsergüsse im Kämmerlein abmachen soll. — **V. 29. 30** »Was aber die Propheten betrifft« — auch hier soll nur eine beschränkte Zahl zu Worte kommen — die Zungenredner sollen also nicht benachteiligt werden; und wie jenen gewehrt wird, im Drange des Gefühls alle und gleichzeitig sich vorzudrängen, so wird auch den Propheten geboten, zu schweigen, wenn einem andern (*δέ* om DG), der unter der Gem. sitzt — der Redner steht Lk 4 16; Justin Apol. I, 18 — eine Offenbarung zu teil wird, von der es ihn zu reden drängt. *καὶ οἱ ἄλλοι* können nur die andern Propheten sein, es sei denn, daß man mit DG L den Art. weglasse; in der Regel wird aber die Gabe der *διάκρισις πνευμάτων* mit der Prophetie verbunden gedacht. Was sollen sie denn *διακρίνειν*? Soll jede einzelne prophet. Äußerung darauf untersucht werden (DG *ἀνακρινέτωσαν* Cyp examinent: Interpretation), ob sie auch nicht von einem Dämon herrührt? Es scheint, daß dies wirklich die Meinung ist. Aber wie soll man sich diese *διάκρισις* denken? Wahrscheinlich so, daß nur, wenn die andern Propheten die Wahrheit des Gesagten durch Zustimmung bezeugen, sein Hergang aus dem Geiste sicher gestellt ist, denn der Geist muß dem Geiste Zeugnis ablegen (vgl. 7 40)[4].

---

1. *τὸ πλεῖστον* „höchstens" *ἡμερῶν τεσσάρων τὸ πλ.* Aristoph. Vesp. 260; *πεμπταῖοι ἢ τὸ πλ. ἑκταῖοι μετήλλαττον* Diod 14, 72. — *ἀνὰ μέρος* (*κ. α. μ.* om K 46* 71 114), wofür auch *ἐν μέρει* stehen könnte (Herodot 1, 26; 7, 212), Eur. Phoen. 478. 86 *ὥστ᾽ αὐτὸς ἄρχειν αὖθις ἀνὰ μέρος λαβών — οἰκεῖν δὲ τὸν ἐμὸν οἶκον ἀνὰ μέρος λαβών* (hier: abwechselnd). — Plut. Symp. V p. 679 A *κατὰ δύο γὰρ ἢ τρεῖς ἀπολαμβάνοντες ἐντυγχάνουσι κ. προσδιαλέγονται.* Nach Megilla f. 21, 1 lehren d. Rabbinen: aus dem Gesetz soll einer vorlesen und einer soll auslegen — aus den Propheten soll einer lesen und zwei sollen auslegen. Aber beim Hallel und beim Buche Esther können zehn vorlesen und zehn auslegen.

2. BDG haben *ἑρμηνευτής*; dies als der in diesen Kapp. seltenere Ausdruck ist dem *διερμ.* in ℵA D^{bc} KL vorzuziehen. Interessant 73 *ὁ διερμηνεύων* — eine Art Latinismus?

3. Epikt. IV, 8, 17 (Euphrates) *ᾔδειν, ὅσα καλῶς ἐποίουν, ὅτι οὐ διὰ τ. θεατὰς ἐποίουν* (Mt 6), *ἀλλὰ δι᾽ ἐμαυτόν· ἤσθιον ἐμαυτῷ καλῶς, κατεσταλμένον εἶχον τὸ βλέμμα, τὸν περίπατον· πάντα ἐμαυτῷ καὶ θεῷ·*; Themistius XXXIII p. 366 C: *οἰκουρῶ τὰ πολλὰ ἔνδον, κ. ἐμαυτῷ, φησὶ, καὶ τ. Μούσαις ᾄδω.*

4) Vgl. Eus. h. e. V, 16, 8 den Montanist. Propheten gegenüber *οἱ μὲν ὡς ἐπὶ ἐνεργουμένῳ κ. δαιμονῶντι κ. ἐκ πλάνης πνεύματι ὑπάρχοντι κ. τ. ὄχλους ταράττοντι ἀχθόμενοι ἐπετίμων καὶ λαλεῖν ἐκώλυον . . οἱ δὲ ὡς ἁγίῳ πνεύματι κ. προφητικῷ χα-*

V. 31 redet die Propheten direkt an und beseitigt den Einwand, ob es auch richtig sei, die Prophetie also zu dämpfen (I Thess 5_{19}f.), ja ob es möglich sei. Wenn ihr heute schweigt, so ist damit eure Prophetie nicht verloren; ihr könnt alle, jeder für sich (Apg 21_{19})[1], mit eurer Prophetie zu Worte kommen — ist es nicht heute, so wird es morgen möglich sein — denn es ist doch die Absicht, daß alle lernen und alle ermahnt werden — die größte Vielseitigkeit, die jedem etwas bringt, liegt doch im Plane der Charismen (man beachte die teleologische Auffassung des P., die der Gem. wohl ferner lag), also wartet nur, bis eine andre Stunde günstig ist. Und sagt nicht, daß das nicht möglich sei, daß eure Begeisterung nur heute da sei und zur Geltung kommen wolle und müsse; denn **V. 22** »die Geister der Propheten sind den Propheten untertan«: dieser gewaltige Satz, der wie ein formuliertes Sprichwort klingt, war damals keineswegs selbstverständlich[2]; der Ekstatiker steht unter dem Eindruck, daß er gegen die Macht des ihn beherrschenden Geistes nichts machen könne (hier also wieder die antike Vorstellung eines individuellen Geistes im Propheten[3] vgl. zu V. 14). P. würde dies nicht einmal von den Zungenrednern zugeben, denn auch von ihnen erwartet er die Selbstbeherrschung des *σιγάτω*; viel weniger gestattet er dem Propheten solche Ausrede, denn dieser verfügt ja auch in inspiriertem Zustande über Klarheit des Denkens und Wollens, also „kommandiere" er den Geist! Hier tritt die ethische Persönlichkeit des P. in hellstes Licht; wie sehr er selber Mystiker ist, er glaubt an die überlegene Stärke des Willens und fordert die Zucht der Selbstbeherrschung auch in den Augenblicken höchster religiöser Begeisterung. Hier bahnt sich eine neue Auffassung des Pneumatischen an; statt der animistischen Vorstellung des Einwohnens eines fremden Geistes in fremdem Hause taucht hier die Anschauung auf, daß Gottesgeist und Menschenwille sich zu einer gesammelten Kraft verbinden und verschmelzen können. **V. 33** Dies kann ja garnicht anders sein, denn der Gott, der diese Prophetengeister gesandt hat, will doch nicht Unordnung, Verwirrung, Zügellosigkeit, »denn nicht ist Gott (ein Gott) der Unordnung, sondern des Friedens«. *ἀκαταστασία*[4], der Zustand, in dem alles drunter und drüber geht (Tert: aversionis, vg Ambrst dissensionis); der zunächst zu erwartende Gegensatz wäre *εὐσχημοσύνη* und *τάξις*, der denn auch in V. 40 folgt. *εἰρήνης* ist eine feine Ausbiegung, in der auf die Motive der *ἀκαταστασία* hingedeutet wird: *ζῆλος, ἔριδες* u. s. w.

ρίσματι ἐπαιρόμενοι κ. οὐχ ἥκιστα χαυνούμενοι, κ. τῆς διαστολῆς τοῦ κυρίου ἐπιλανθανόμενοι, τὸ βλαψίφρον κ. ὑποκοριστικὸν κ. λαοπλάνον πνεῦμα προὐκαλοῦντο, θελγόμενοι κ. πλανώμενοι ὑπ᾽ αὐτοῦ, εἰς τὸ μηκέτι κωλύεσθαι σιωπᾶν. V, 16, 17 *τὴν ἐν τῷ πνεύματι δύναμιν ἐναργῶς δειξάτω κ. ἐλεγξάτω, κ. ἐξομολογεῖσθαι διὰ τ. πνεύματος καταναγκασάτω τοὺς τότε παρόντας εἰς τὸ δοκιμάσαι κ. διαλεχθῆναι τ. πνεύματι λαλοῦντι, ἄνδρας δοκίμους κ. ἐπισκόπους.*

1. DG latt peš arm *πάντες καθ᾽ ἕνα*, 17 Ambrst om *πάντες*, 6 67** statt *πάντες ἕκαστοι.*

2. Mart. Polyk. 7 *σταθεὶς προσηύξατο πλήρης ὢν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ οὕτως, ὡς ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι.*

3. DG 67** peš Ambrst al setzen *πνεῦμα* ein.

4. *ἀκαταστασία* II 6_5; 12_{20}; Lk 21_9; Jak 3_{16} LXX; Polyb. Epikt. III, 19, 3 *ταραχῆς ἢ ἀκαταστασίας*; Vettius Valens öfter; *εἰρήνη* als Hauptwesenszug Gottes Röm 15_{33}; 16_{20}; Phil 4_9; I Th 5_{23}. A 57 peš *ὁ θεὸς ἀκαταστασίας.*

Für den Gottesbegriff des P. ist dies hingeworfene Wort sehr bezeichnend; gegen die enthusiastische Religion, die das Wirken Gottes besonders in der leidenschaftlich-stürmischen Ekstase sieht, erhebt sich hier die ethische Religion des Juden, der zugleich ein Bürger des römischen Staats und von der stoischen Disziplin angehaucht ist.

III 4 f) **Über die Frauen V. 33b–36.**

Es ist Streit darüber, ob *ὡς ἐν πάσαις τ. ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων* zum Vorhergehenden (ℵ Chr vg mit doceo) gehören oder zum Folgenden (G min add *διδάσκω*). Stilistisch ist das erstere kaum möglich, denn der Satz V. 33a gilt ganz unabhängig von dem Brauch in den Gemeinden. Die Vorwärtsbeziehung hat einen Anstoß an dem in V. 34 wiederholten *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις*, das 1) neben *ἐν πάσ. τ. ἐκκλ.* unschön ist, 2) nicht eigentlich ausdrückt „in der Gemeindeversammlung", opp. *ἐν οἴκῳ* V. 35; dies würde nach 11 18; 14 19. 28 *ἐν ἐκκλησίᾳ* heißen, wie 119 fu tol peš cop basm aeth Mcion auch sachgemäß korrigieren. Man sollte denken, daß der Schreiber von V. 34 auf V. 33b keine Rücksicht genommen und *ἐν ταῖς ἐκκλ.* ganz allgemein von sämtlichen Versammlungen sämtlicher Gemeinden verstanden hätte. Nun ist aber auch sonst nicht alles in Ordnung. V. 34. 35 werden von DG 93 defg Ambrst Sedul hinter V. 40 gestellt; fu stellt V. 36–40 vor V. 34. Dies ist nichts weniger als eine harmlose Variante, sondern ein ganz seltener Fall in der Überlieferung der paulin. Briefe. Die von Lietzm. angenommene Reflexion der Schreiber, daß die VV. besser am Schluß ständen, genügt schwerlich zur Erklärung. In der abendländ. Überlieferung muß es Expll. gegeben haben, in denen die Verse fehlten und andre, in denen sie am Rande standen, freilich auch solche, die den gewöhnlichen Text boten. Es muß mit der Unechtheit um so mehr gerechnet werden, als die VV. den schweren sachlichen Anstoß bieten, daß nach 11 5 P. ein Beten und Prophezeien der Frauen in der Versammlung als unanstößig empfindet. Dazu kommt der Ausdruck *ἐπιτρέπεται* (*K*: *ἐπιτέτραπται*); nicht nur daß er in diesem Sinne nur I Tim 2 12 vorkommt; das Passivum weist auf eine bereits geltende Bestimmung zurück, wie sie I Tim 2 12 vorliegt; es fehlt die persönliche Anordnung des P., die man hier erwarten sollte. Der Gegensatz *ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν* (DG KL vg philox arm Chr Amb Ambrst – *εσθαι*) ist nicht ganz rein, A add *τοῖς ἀνδράσιν* nach Kol 3 18; auch diese Inkonzinnität würde sich als eine Rückwirkung aus I Tim 2 11f. erklären: *γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω, οὐδὲ αὐθεντεῖν τ. ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ.* Hier erklärt sich die *ὑποταγή* aus der Sache, das Weib soll keine Lehrbestimmungen aufstellen, sondern sich den von Männern aufgestellten Lehren fügen. *ὁ νόμος* Gen 3 16 redet von der Ehefrau, hier aber können doch auch Unverheiratete in Betracht kommen. Auch der Übergang *εἰ δέ τι* (DG latt *εἴ τι δέ*) *μαθεῖν* (ℵ *μανθάνειν*) *θέλουσιν* (A 73 *θέλωσιν*) würde sich aus jener Stelle erklären. Aber nicht einmal eine Frage sollen sie stellen, das Reden in der Versammlung (DG KL *ἐν ἐκκλ. λαλ.*; GL *-αις*) überhaupt ist für eine Frau (ℵc DG KL *γυναιξίν*) schimpflich[1]. Wie paßt diese zeremonielle Vorschrift in die Erörterung über die Charismata, wie paßt sie überhaupt in jene enthusiastische Epoche hinein? Vollends schroff ist der Übergang

V. 36. Es ist ein Zwischengedanke zu ergänzen: oder wollt ihr etwa diese Sache auf eigne Hand regeln? Das wäre nur erlaubt, wenn »das Wort Gottes von euch« d. h. von Korinth »ausgegangen« wäre oder wenn »es nur zu euch hingelangt« wäre, wenn ihr also die Urgemeinde oder die einzige Gemeinde wäret. Der Gedanke ist sehr wichtig: die Einzelgemeinde hat sich der allgemeinen Sitte zu beugen; insbesondre wird allenfalls der Urgemeinde eine gewisse Kompetenz zur Gesetzgebung zuerkannt. Der Gedanke

---

1. Megilla f. 23, 1 Die Weisen sagen: die Frau soll nicht aus der Thorah vorlesen wegen der Ehre der Gemeinde.

würde sich genau so gut, vielleicht besser noch an V. 33a anschließen[1]. Die Gem., in der die Charismen so mächtig sind, scheint sich in der Lage zu fühlen, über diese ihre Angelegenheiten selbst entscheiden zu können, sie scheint geneigt, sich die Weisungen des Ap. zu verbitten, darum faßt er seine Forderungen in einem energischen Schlußwort V. 37–40 noch einmal zusammen. **V. 37** Schon das *δοκεῖ* zeigt eine gewisse Erregung, bisher hat er das Vorhandensein von *προφῆται ἢ πνευματικοί* – dies müssen hier die Zungenredner sein 12_{1} – einfach anerkannt, er scheint sich hier plötzlich wieder dem Dünkel der Gemeinde gegenüber zu fühlen (wie 7_{40}; 4_{14}ff.); sehr energisch ist auch das *ἐπιγινωσκέτω* (vgl. 4_{1}; II 10_{7} *λογιζέσθω*), d. h. nicht nur: er verstehe oder wisse (B Chr: *γινωσκέτω*), sondern: »der erkenne an« und beuge sich dem entsprechend (vgl. 16_{13}) seiner Forderung als einer, die vom Herrn kommt (vgl. 7_{40}), B ℵA 17 fügen pedantisch *ἐντολή*, D^{bc} EKL vg *ἐντολαί* hinzu. In dem Imper. liegt sachlich: ist er wirklich ein *πνευματικός*, so wird er auch (vermöge einer *διάκρισις πν.*) erkennen, daß ich vom Herrn her rede. **V. 38** Der Gegensatz zu *ἐπιγινωσκέτω* ist *ἀγνοεῖ*; auch dies ist mehr als „nicht verstehen“, »wenn einer dies nicht anerkennt« – und nun fragt sich, ob *ἀγνοεῖται* ℵA DG zu lesen, das von f g vg Amb Ambrst bezeichnender Weise als Fut. (ignorabitur) aufgefaßt wird; der Gedanke ist sehr kraftvoll: den kennt der Herr nicht, von dem will er nichts wissen vgl. II Tim 2_{19}; Mt 7_{23}; auch Gal 4_{8}; I Kor 8_{2}; 13_{12}. Eine vulgäre Abschwächung ist *ἀγνοείτω* B $ℵ^{c}$ A^{2} D^{bc} E KL: »der mag es nicht anerkennen«, noch weniger überzeugend die Konj. *ἀγνοεῖτε* (Fritzsche). **V. 39** faßt in knapper Formel noch einmal die Hauptmeinung zusammen: »strebt eifrig nach Prophetenrede, und das Zungenreden hindert nicht«; damit ist noch einmal Anerkennung und geringere Einschätzung der Z. haarscharf ausgedrückt (vgl. Mt 23_{23}). **V. 40** Aber eine Schranke gibt es: die *εὐσχημοσύνη*, das wohlgesittete, nicht eifersüchtig-egoistische (13_{5}) Verhalten (I Thess. 4_{12}) und die Ordnung – opp. *ἀκαταστασία*; P. scheint hier eine feste Formel zu brauchen[2].

E. Fünfter Hauptteil.

Kap. 15: Von der Auferstehung der Toten.

Dieser in sich abgerundete Abschnitt, leuchtendes Beispiel einer *διδαχή*, knüpft nicht mit *περὶ δέ* an eine Frage der Korr. an wie 7_{1}; 8_{1}; 12_{1}, sondern 15_{1} geht ohne stärkeren Absatz zu dem neuen Gegenstand über, der nun freilich mit Kap. 12–14 nichts zu tun hat. Ein innerer Zusammenhang besteht höchstens mit den Abschnitten 10_{1-22}; 6_{12-20}; die Leute, welche 6_{13} sagten: *τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία*

1. V. 33b würde als eine redaktionelle Glosse am besten auszuscheiden sein.
2. Vgl. die Myst. Inschr. von Andania (Michel p. 598, Dittenb. Syll. 653) *ἐπιμέλειαν ἐχόντων, ὅπως εὐσχημόνως κ. εὐτάκτως . . πάντα γένηται.* Vgl. Jos. b. j. II 8 § 132 von d. Essenern *οὔτε κραυγή ποτε τὸν οἶκον οὔτε θόρυβος μιαίνει τὰς δὲ λαλιὰς ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις.* – V. 39 *μου* mit DG KL latt Ambrst zu streichen; die gesperrte Stellung von *μὴ κωλύετε* zu halten gegen DGKL (hinter *γλ.*); *ἐν* vor *γλ.* BDG kann gut echt sein, V. 40 *δε* muß gegen KL gehalten werden.

τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην κ. ταῦτα καταργήσει, können mit den *τινές* identisch sein, welche sagen: *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*. Und wenn P. 6 14 die Auferweckung des Leibes als Gegengrund gegen die *πορνεία* aufbietet, so ist dies derselbe Gedanke, der 15 34 steht; das *δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν* könnte wohl den Übergang zu Kap. 15 gebildet haben; die *ὁμιλίαι κακαί* aber 15 33 werden durch 10 1–22 am besten illustriert. Wenn daher jene Stücke dem 1. vorkanonischen Briefe angehört haben, so könnte auch Kap. 15 dazu gehört haben, wenn nicht 15 32 ein schweres chronologisches Bedenken enthielte, s. z. St.

Um einerseits die Auferstehungsleugner 15 12, andrerseits den Standpunkt und die Argumentationsweise des P. zu verstehen, denke man sich als Hintergrund die sehr mannigfachen hellenischen Anschauungen über Tod und Unsterblichkeit, wie sie uns durch E. Rohdes klassisches Werk „Psyche" vertraut geworden sind; vgl. auch A. Dieterich, Nekyia 1893; Radermacher, das Jenseits im Mythos der Hellenen 1903. Soweit nicht jedes individuelle Leben über den Tod hinaus geleugnet wird, wie bei Epikur[1], glaubt der Grieche unter dem Einfluß orphischer Religion und platonischer Philosophie, die auch auf den Stoizismus nicht ohne Wirkung geblieben ist, an die Fortdauer der vom Leibe getrennten, ja befreiten[2] Seele. Denn dies ist die eigentlich herrschende Stimmung dieser dualistischen Überzeugung, daß der Leib ein Übel (Phaedon p. 66 B: *κακόν*), eine Fessel (*δεσμοί* p. 67 D), ein Kerker, ja das Grab (*σῶμα-σῆμα* Plato Kratylos p. 400 C) der Seele ist, aus dem dereinst der Tod, aber schon gegenwärtig die Philosophie befreit[3]. Eine Wiederbelebung des Körpers ist dem rationalistischen Sinne der Hellenen nicht nur höchst unwahrscheinlich — zu mächtig ist der Eindruck der *φθορά* — sondern dieser spiritualistischen Richtung nicht einmal erwünscht; sie würde ja nur eine neue Einkerkerung der Seele bedingen[4]. Um so mehr mußten sie von der jüdischen Lehre der „Auferstehung der Toten" befremdet werden, wie dies Apg 17 32 sehr treffend schildert. Denn was besagte diese Lehre?[5] Daß die Leiber der Toten, wie sie im Grabe liegen, am letzten Tage „lebendig gemacht" und „aufgerichtet", „zum Aufstehen gebracht" (*ἐγείρεσθαι, ἀνίστασθαι*) werden sollen, wie nach einem langen Schlafe (Dan 12 2 Theod. *καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν γῆς χώματι ἐγερθήσονται* LXX: *ἀναστήσονται*) in derselben Körperlichkeit, wie sie ins Grab hineingelegt sind. Dies war die populäre Anschauung, wie sie z. B. im Achtzehnbittengebet wiederholt ausgesprochen wird („der du Tote lebendig machst", „der du dein Wort getreulich hältst denen, die im Staube schlafen"); Hen 51 1–3: „in jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und auch die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird wiedergeben, was sie schuldet"; IV Esr

---

1. Diog. Laërt. 10, 63 ff. *ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστιν λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα* (der Atome z. Körper) *παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντα καὶ πῇ μὲν τούτῳ προσεμφερὲς πῇ δὲ ἐκείνῳ . . . ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος στεγάζεται . . . καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται* . . fr. 337 *καπνοῦ δίκην σκίδναται. ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δὲ ἀναισθητούμενον οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς* Diog. Laert. 10, 139. E. Rohde II, p. 331–335.

2. Chrys. bei Nemes. de nat. hom. p. 81 *ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*; Plato Phaedon p. 64 C *τ. ψυχῆς ἀπὸ τ. σώματος ἀπαλλαγή*.

3. Plato Phaed p. 67 C *κάθαρσις εἶναι τοῦτο ξυμβαίνει, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τ. σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τ. σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι κ. οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμοῦ ἐκ σώματος*. Sen. ep. 102 22 cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me dis reddam. Nec nunc sine illis sum, sed gravi terrenoque detineor carcere.

4. Sen. ep. 102, 27: aequo animo membra jam supervacua dimitte et istuc corpus inhabitatum die pone: scindetur, obruetur, abolebitur. quid contristaris? . . quid ista diligis quasi tua? istis opertus es.

5. Vgl. Bousset, Religion d. Judentums², S. 308 ff.; Volz, jüd. Eschatologie v. Daniel bis Akiba S. 237–256.

7_{32}f.; Off 20_{11}ff. Sanhedrin XI, 1 fol. 90a: „Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat, wer sagt, daß sich die Wiederbelebung der Toten nicht aus der Thora beweisen lasse"; es folgen dann in der Gemara die Schriftbeweise fol. 90–92. Daß diese Lehre auch innerhalb des Judentums, z. B. von den Sadduzäern, bestritten wurde, ist bekannt. Sie hängt nämlich aufs Engste mit der messianischen Hoffnung zusammen. Wenn wirklich die Tage des Messias so spät erscheinen, daß ungezählte Gerechte darüber weggestorben sind, und wenn doch im nachexilischen Judentum die Überzeugung gilt, daß der einzelne Fromme für seine Gerechtigkeit den Lohn in der zukünftigen Welt oder im Reiche des Messias empfangen muß, so ergibt sich das Postulat, daß er zu diesem Zweck auferweckt werden muß. Daß die Christen, insbesondere der pharisäische Messianist Paulus, diese Lehre übernommen haben, liegt in der Natur der Dinge. An diesem Punkte nun mußte das Ev. mit der Skepsis, aber auch mit den religiösen Idealen des Hellenismus zusammenstoßen. Bei aller Bereitwilligkeit, an ein zukünftiges Leben der Vollendung mit Gott und ihrem himmlischen Herrn zu glauben, mußte manchen griechischen Christen dieser Teil der Lehre anstößig sein. P. aber hätte, wie wir sehen werden, seinen Glauben preisgeben müssen, wenn er hier nachgegeben hätte; die Lehre von der „Auferstehung" gerade in dieser Formulierung war für ihn fundamental. Andrerseits ist er weit entfernt, die populäre Anschauung von einer einfachen Wiederbelebung der begrabenen Körper zu vertreten; darin teilt er griechisches Empfinden, daß „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben kann" oder, wie er es hellenischer ausdrückt, daß die *φθορά* nicht die *ἀφθαρσία κληρονομεῖ.* Nun gab es, wie wir sehen werden, in gewissen jüdischen Kreisen, denen P. angehörte, eine vermittelnde Lehre, von den verklärten Auferstehungsleibern, und sie ist es, die P. hier vertritt. So kämpft er gewissermaßen gegen zwei Fronten; gegen die rein spiritualistische Lehre von der körperlosen Forterxistenz der Seele, aber auch gegen die materialistische der Auferstehung der begrabenen Körper. Der Mittelbegriff, der ihm diese Stellung ermöglicht, ist der des *σῶμα*, das sowohl als ein *σαρκικόν* wie als ein *πνευματικόν* gedacht werden kann. Die Meinung der christlichen Gegner der Auferstehung kennen wir nun doch nicht genau genug; wir kennen nur ihre negative These (15_{12}) und ein Argument (15_{35} *ποίῳ δὲ σώματι ἐγείρονται;*), aber nicht ihre positive Lehre. Behaupteten sie, daß die Auferstehung „schon geschehen sei", daß sie also nur geistig zu verstehen sei, wie die Gnostiker, die II Tim 2_{18} bekämpft werden? Oder dachten sie sich den Übergang in das neue Leben als ein unmittelbares Eingehen der Seelen in den Himmel?[1] Oder standen sie auf radikal-epikureischem Standpunkt? Das Letztere ist ganz unwahrscheinlich, denn in einem Punkte hatten sie ja ein Leben nach dem Tode zugegeben, nämlich in Bezug auf Christus, hier waren sie „gläubig geworden" (V. 11). Hier hatten sie auch – ohne Einwendungen zu erheben – sich die Formel gefallen lassen: „auferstanden von den Toten", sei es daß sie sie nicht genauer erwogen oder daß sie sie in ihrem spiritualistischen Sinne (und im Sinne gewisser Worte der alten Überlieferung z. B. Lk 23_{43}; 24_{21}) umgedeutet hatten. Jedenfalls hält P. sie bei diesem Zugeständnis fest. Er schickt nämlich voran eine

Grundlegende Einleitung V. 1–11, in der er an das Fundament ihres gemeinsamen Glaubens (*οὕτως ἐπιστεύσατε*) und an das Hauptstück seiner Verkündigung (*οὕτως κηρύσσομεν*) »erinnert«; diese Bedeutung kann *γνωρίζω* **V. 1** sehr wohl haben, wenn der Zusammenhang erkennen läßt, daß es bekannte Dinge sind, die mitgeteilt werden (so auch Gal 1_{11}); eine Ironie braucht man darum nicht anzunehmen (Zahn). Aufs neue schärfe ich euch ein, Brüder, das Ev., das ich verkündigt habe; ihr könnt nicht sagen, daß ihrs nicht kennt; es ist dasselbe, das ihr auch aus meiner Hand empfangen habt (I Thess 2_{13}; vgl. zu 11_{23}; hier tritt mehr die aktive als die passive

---

1. Justin dial. 80 kennt „sogen. Christen", Irrlehrer, *οἳ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τ. οὐρανόν.*

Nuance des Begriffs hervor), ja noch mehr (das immer wiederholte Rel. mit *καί* verstärkt zunächst den Eindruck der unveränderlichen Identität, in den Sätzen liegt aber auch eine Steigerung) es ist das, »worauf ihr auch stehet«. *Ἑστήκατε* ist nicht das „feststehen“ aus 10 12; II 1 24; Eph 6 13, das keiner näheren Bestimmung bedarf, sondern in der Verbindung mit *ἐν* sagt es, daß die Gnade (Röm 5 2; I Ptr 5 12) oder hier das Evangelium die Basis ist, auf der sie fußen; sie sind fortan nicht mehr *ἀκατάστατοι*, nicht *περιφερόμενοι*, sondern *ἑδραῖοι, ἀμετακίνητοι* (V. 58), seitdem sie auf dem Ev. Fuß gefaßt haben; ist es doch **V. 2** die Heilsbotschaft, »durch die sie auch gerettet werden«; zeitloses praes. des Lehrsatzes, womit allerdings auch die Gewißheit stark ausgedrückt ist. Freilich leidet diese Gewißheit eine Einschränkung durch eine Bedingung: *εἰ κατέχετε* »vorausgesetzt daß ihr das, was ihr überliefert bekommen habt, auch festhaltet«[1]. P. will das nicht bezweifeln (realer Fall), aber daß er überhaupt diese Bedingung erwähnt, fordert zur Selbstprüfung auf. Zugleich freilich ist dies ein schriftstellerischer Übergang zur Entfaltung des *λόγος*, mit dem er die Heilsbotschaft verkündigt hat; *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* kann nur vorausgestelltes Objekt (indir. Fragesatz) zu *κατέχετε* sein[2]; diese Voranstellung hat natürlich nur Sinn, wenn es dem P. nicht nur darauf ankommt, daß sie das Ev. im allgemeinen festhalten, sondern speziell darauf, daß sie sich nicht nur erinnern, sondern mit klarer Zustimmung sich bewußt bleiben, *τίνι λόγῳ*, d. h. »in welcher Form«, mit welcher B e g r ü n d u n g und s p e z i e l l e r A u s d r u c k s w e i s e P. ihnen die Heilsbotschaft mitgeteilt hat — »es sei denn, daß ihr ins Blaue hinein (ohne Überlegung) gläubig geworden seid«; in diesem Fall wäre *εἰ κατέχετε* und damit *δι' οὗ σώζεσθε* allerdings eine falsche Annahme. Über *ἐκτὸς εἰ μή* s. z. 14, 5; *εἰκῆ*, besser *εἰκῇ* zu schreiben (Blaß § 3, 3) kann hier nicht mit „vergeblich“ übersetzt werden (wie etwa Gal 4 11), denn dies Urteil über den Erfolg oder das Ergebnis ist hier nicht am Platz, wo P. vielmehr die Fundamente untersuchen will und daher auf den Moment des Gläubigwerdens zurückgreift; hier tritt die ursprüngliche Bedeutung „ins Blaue hinein, ziellos, vage“, auch wohl „vorschnell“ (Diels zu Heraklit fr. 47/48) in Kraft. Es wäre ein unüberlegtes Gläubigwerden gewesen, wenn sie damals zwar die Heilsbotschaft im allgemeinen angenommen, aber nicht mit Bewußtsein und Willen die besondere Form sich angeeignet hätten, in der P. ihnen diese Botschaft gebracht

---

1. Vgl. 11 2 *καθὼς παρέδωκα . . τ. παραδόσεις κατέχετε*; Lk 8 15 *τ. λογ. κατ.*; Hbr 3 6. 14; 10 23 — ein rechter Missionsausdruck.

2. Vgl. 6 4; 11 14; 14 7. 9; Bar 3 13 *τῇ ὁδῷ τοῦ θεοῦ εἰ ἐπορεύθης*. Die Einwände Heinricis gegen diese Konstr. sind nicht zugkräftig. Daß eine derartig gesperrte Wortstellung in fortlaufender Periode ohne Beispiel sei, kann man angesichts der von Heinr. selber beigebrachten Beispiele nicht behaupten; von „fortlaufender Periode“ kann man an dieser Stelle überhaupt nicht reden. Daß P. das *σώζεσθε* nicht an eine solche Bedingung knüpfen könne, ist ein wenig überlegter Machtspruch. Möglich wäre auch, *τίνι λόγῳ ὑμῖν εὐηγγελισάμην* von *γνωρίζω τ. εὐαγγ. ὃ εὐηγγ. ὑμῖν* (V. 1) abhängig zu machen als eine Näherbestimmung dieses Objekts, aber dies gäbe eine stilistisch sehr unschöne Häufung. Lietzm. will mit Chrys. *τίνι* u. s. w. als direkte Frage fassen, was eine krampfhafte rednerische Aufbauschung wäre, die hier nicht herpaßt. D (G): *τίνι λόγῳ καὶ εὐηγγελισάμην ὀφείλετε κατέχειν*, ein Versuch zur Beseitigung der Schwierigkeit.

hat. Es ist von hoher Bedeutung, wie P. hier neben dem *εὐαγγέλιον* den *λόγος*, mit der die Verkündigung auftrat, hervorhebt. Das Ev. ist die Heilsbotschaft, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, gekreuzigt, auferweckt ist, um die, die an ihn glauben, zu erretten. Dies Evangelium, das dem P. durch Offenbarung mitgeteilt worden ist (Gal 1 12), ließ sich garnicht mitteilen ohne ein gewisses Maß von geschichtlichen Tatsachen und Gedankenzusammenhängen, ohne eine Art Begründung und Beweisführung aus Geschichte und Schrift. All dies, was über den großen Grundgedanken des Ev., der dem P. bei Damaskus klar geworden, hinausgeht, das ist der *λόγος, ἐν ᾧ τὸ εὐαγγ. εὐηγγελίσατο*, und auf den kommt es ihm hier an, ihn entfaltet er in V. 3ff. Darum braucht er hier **V. 3** auch nicht den eigentlichen Ausdruck *εὐηγγελισάμην*, der mit *ἀποκάλυψις* korrelat ist (Gal 1 12), sondern den rein menschlichen *παρέδωκα — παρέλαβον*, denn dies historische Detail hat er nicht „offenbart" sondern „erzählt" bekommen, und erzählt es weiter[1], und zwar hat er es damals »unter den ersten Stücken«, »an erster Stelle«[2] ihnen mitgeteilt — neben andern minder wichtigen Tatsachen. Und nun folgt ein Stück urchristlicher *παράδοσις*; für den Zusammenhang wären ja nur die letzten Glieder nötig gewesen, aber P. holt aus bis auf den Tod Christi zurück, als ob er ein zusammenhängendes Stück Katechismus rezitierte. Das Subjekt heißt nicht Jesus, sondern Christus, was hier schon ganz Eigenname ist. Daß Christus gestorben ist, wäre kein Gegenstand für eine religiöse Paradosis, denn diese Tatsache sagt an sich nichts, ja sie wäre höchstens ein *σκάνδαλον*, wenn nicht etwas hinzugefügt würde, zunächst *ὑπὲρ τ. ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (ebenso formelhaft Gal 1 4 *περὶ* oder *ὑπὲρ τ. ἁμ. ἡμ.* I Thess 1 10 *Ἰ. Χρ. τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν*); der häufige Wechsel von *περί* und *ὑπέρ* beweist, daß man auf den Unterschied nicht zu viel Gewicht legen darf (Blaß § 42, 4. 5 vgl. II, 8 23; 12 8; Phil 1 7; 4 10 u. ö.), *ὑπέρ* hat genau so viel Gewicht wie *περί* und kann mit »wegen« übersetzt werden, wie *περὶ ἡμῶν* auch mit »für uns« wiedergegeben werden kann. Der Anlaß, die Sünden, sind in diesem

---

1. Die Worte *ὃ καὶ παρέλαβον* fehlen bei Tert. c. Marc. 3, 8; man könnte annehmen, daß Marcion sie gestrichen hätte, um die Abhängigkeit des P. von den Urapp. zu beseitigen; aber dieser kürzere Text war auch sonst im Abendland verbreitet: Ir^int III, 19, 2 Hil Amb Ambrst, nicht aber DG vg. Hier wäre die Möglichkeit einer krit. Ausscheidung zum Zweck der Loslösung des P. von der Urgemeinde gegeben (im Sinne von Drews u. a.); aber gegen das einstimmige handschr. Zeugnis wird man dies kaum wagen, zumal doch die Möglichkeit vorhanden ist, daß die Ausstoßung auf Marcion zurückgeht. Aber auch wenn die Worte fehlen, bleibt bestehen, daß solche Einzelheiten nur auf mündlicher oder schriftlicher Überlieferung beruhen können. Dion. Halik. 1, 8 unterscheidet *τὰ μὲν παρὰ λογιωτάτων ἀνδρῶν, οἷς εἰς ὁμιλίαν ἦλθον, διδαχῇ παραλαβών* von dem aus schriftl. Quellen Entnommenen.

2. Eur. Bakch. 274 *δύα τὰ πρῶτ᾽ ἐν ἀνθρώποισιν*; Eus. III, 25, 1 *καὶ δὴ τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίων τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν*; Plato Pol. p. 522 C: *ὃ κ. παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν*; Epikt. Ench. 20 *τοιγαροῦν ἐν πρώτοις πειρῶ ὑπὸ τ. φαντασίας μὴ συναρπασθῆναι*; I Mak 6 6 *κ. ἐπορεύθη Λυσίας δυνάμει ἰσχυρᾷ ἐν πρώτοις*; Luc. Parasit. 49 *ἐν πρώτοις διαγωνίζεται.* Die zeitliche Fassung des Chrys. = *ἐξ ἀρχῆς* (Sir. 4, 17; Prov. 20, 21 [11] opp. *ἐν τελευταίοις*) streift ja nahe an die sachliche heran, da das Wichtigste natürlich auch zuerst mitgeteilt wird; man darf nur nicht verstehen: am Anfang eures Christentums. Noch weniger „euch unter den ersten", was ja sachlich garnicht zutreffen würde.

Fall auch der Zweck, um dessentwillen der Tod geschieht[1], er kommt ihnen (negativ) zu gute, indem sie durch ihn „gesühnt“ oder beseitigt werden. Weil der Satz rein formelhaft ist, darf man hier nicht eine scharf präzisierte Sühnetheorie hinein interpretieren; indem P. diesen Ton anschlägt, löst er bei dem Hörer eine Reihe von bekannten Gedanken aus, die er hier nicht weiter verfolgt. Wie weit nun die Lehre *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* schon von der Urgemeinde ausgebildet war, läßt sich schwer sagen; die Petrus-Reden der Apg. enthalten den Gedanken nicht, und Apg 8_{32}f. fehlt gerade dieser Gedanke aus Jes 53; in der Überlieferung der Herrenworte fehlt Mk 14_{24}; 10_{45} (*ὑπὲρ πολλῶν*) wenigstens das *ὑπὲρ ὑμῶν*, das dem *ἡμῶν* entsprechen würde, und es fragt sich, ob diese Logia nicht paulinisch beeinflußt sind. Es läßt sich daher die Möglichkeit nicht abweisen, daß P. die *παράδοσις* in dieser Weise von sich aus haggadisch ergänzt hätte. *κατὰ τὰς γραφάς* (Röm 1_2; 3_{21}) wird am besten durch Jes 53 zu erläutern sein, obwohl dies Kap. bei P. überhaupt nicht zitiert wird. Vielleicht ist es daher richtiger, nicht an eine bestimmte Schriftstelle zu denken, durch die das *ὑπὲρ τ. ἁμ. ἡμ.* belegt werden konnte, als an die zahlreichen, aus den man überhaupt den Tod des Messias herauslas (vgl. die Petrusreden der Apg.). Eine neben der Schrift vorhandene Geheimtradition über den Sühnetod des Messias, die man erst in der Schrift nachträglich bestätigt gefunden hätte, kann man aus dieser Stelle keinesfalls erschließen. Während der Tod Christi durch *κατὰ τ. γραφάς* als ein von Gott gewollter erst in das richtige Licht gestellt werden mußte, steht **V. 4** der zweite Satz der Paradosis *καὶ ὅτι ἐτάφη* ohne Schriftberufung da als eine unbestrittene Tatsache, die eben lediglich als Tatsache wichtig ist, als Vorbedingung für das Hervorgehen aus dem Grabe; hiermit wird die den Gegnern vielleicht naheliegende Annahme einer unmittelbaren Entrückung in den Himmel abgeschnitten. Statt des Aor. das Perf. *ἐγήγερται*, um die in ihrem Ergebnis feststehende Tatsache stark hervorzuheben (ähnlich formelhaft II Tim 2_8); ob speziell *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* (G KLP: *τ. τρίτῃ ἡμ.*) durch *κατὰ τὰς γραφάς* näher bestimmt werden soll, ist nicht so sicher, wie man heute annimmt. Gerade so wie wir für möglich halten müssen, daß die Formel soeben strenggenommen sich nur auf *ἀπέθανεν* bezog, so kann sie auch hier lediglich zu *ἐγήγερται* gehören; für die Tatsache der Auferweckung hat man einen reichen Schriftbeweis zu führen verstanden, während für den dritten Tag nur eine (im NT. nicht zitierte) Stelle zur Verfügung stand Hos. 6_2[2]. Man hat nun auch hier behauptet, das Dogma „Auferstehung nach drei Tagen“ habe gewissen jüd. Kreisen schon vor allem Schriftbeweis in bezug auf den Messias festgestanden, so daß man diesen erst wohl oder übel nachgeholt hätte. Was an dieser Hypothese richtig sein möge — ich halte sie für sehr unwahrscheinlich[3] — klar ist jedenfalls, daß P. hier

1. Es könnte auch wie Jes 53_4f. *διὰ τ. ἁμαρτίας ἡμῶν* stehen, das sich dort neben *περὶ ἡμῶν* findet.

2. Hos 6_2 *ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ ἀναστησόμεθα*; die noch angeführte Weissagung an Hiskia: *ἰδοὺ ἐγώ σε ἰάσομαί σε, τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναβήσῃ εἰς οἶκον Κυρίου* mag ebenfalls in Betracht kommen.

3. Vgl. meine Schrift „Jesus v. Nazareth. Mythus oder Geschichte?“ S. 34ff.

keine Kenntnis von einer außerhalb der Schrift feststehenden Theorie verrät; schon daß er nicht sagt „nach drei Tagen“ ist ein Beweis, daß er hier mehr von geschichtlicher Kunde abhängt als von messianischer Theorie, der die unbestimmtere Formel eigentümlich ist. Höchstens kann man sagen: hinter *τὰς γραφάς* verbirgt sich der allgemeine Gedanke, daß es garnicht anders sein konnte. Eine „Auferstehung des Messias“ hatte, wenn sie nicht bei der allgemeinen Auferstehung am letzten Tage stattfinden sollte, nur Sinn als eine alsbaldige. Hierfür aber war nach antiker Volksanschauung eine feste Frist gesetzt: eine Wiederbelebung muß sich binnen 3 Tagen vollziehen, dann setzt die Verwesung ein, vgl. Joh 11 34; nach persischem und jüdischem Glauben bleibt die Seele des Abgeschiedenen noch drei Tage und drei Nächte lang in der Nähe des Körpers; erst am Morgen des 4. Tages geht sie an ihren Bestimmungsort[1]; darum hebt auch die Apg. 2 26f. 31; 13 25–27 hervor, daß das Fleisch Jesu die Verwesung nicht gesehen habe. Man kann also sagen, die Auferstehung nach oder binnen drei Tagen sei eine Art volkstümlichen Postulats gewesen, das man dann auch leicht in der Schrift bezeugt finden konnte. Aber P. ist sicher nicht nur Zeuge für dies Postulat; mit dem „dritten Tage“ bezeugt er das Vorhandensein einer Überlieferung, daß am 3. Tage die Auferstehung Jesu wirklich geschehen, also konstatiert worden sei. Damit ist nicht gesagt, daß P. schon die Grabesgeschichten, die dann in unsern Evv. aufgezeichnet sind, gekannt habe, obwohl das durchaus möglich ist; näher liegt es anzunehmen, daß er die hierfür bestimmte Tatsache in dem Satze fand, den er unmittelbar anschließt **V. 5** »und daß er dem Kephas erschienen ist«; er wird gewußt haben, daß dies Ereignis am 3. Tage sich zutrug (vgl. Lk 24 34). Jedenfalls hat er das Erlebnis der Frauen nicht für einen maßgebenden Beweis gehalten, sonst hätte er es erwähnt. Überhaupt würde er, seiner ganzen Denkweise nach, auf die Entdeckung des leeren Grabes kaum Gewicht gelegt haben. Zwar darf man nicht so weit gehen, daß er geglaubt habe, der Leichnam Jesu, seine *σάρξ*, sei im Grabe geblieben; denn er wird sich die Auferstehung Christi nicht anders gedacht haben, als die der Christen, von denen er V. 52 sagt *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι*, d. h. nach einer schon im Grabe stattgefundenen Verwandlung; also auch Christus wird mit einem schon verklärten Leibe das Grab verlassen haben, nachdem *τὸ θνητὸν αὐτοῦ ὑπὸ τῆς ζωῆς κατεπόθη* (II 5 4). Aber nicht das Argument aus dem Nichtmehrvorhandensein ist für ihn das Entscheidende, sondern die Erscheinungen des Auferstandenen; daß er diesen 40 Tage in voller Körperlichkeit auf Erden wandelnd (Apg 1 3) gedacht hätte, ist ganz unwahrscheinlich. Wenn selbst die Apg. trotz ihrer materiellen Auffassung (10 41) den Ausdruck *ὀπτανόμενος* gebraucht, so hat sicher P. noch viel mehr das *ὤφθη* als eine Erscheinung des bereits zum Himmel Erhöhten gedacht, der sich dem Petrus gerade so wie ihm (V. 8) gezeigt habe im Glanze seiner *δόξα* (II 4 6). Daß *ὤφθη* bei ihm nicht eine subjektive „Vision“ im modern-psychologischen Sinne bedeutet, sondern ein wirkliches Sehen des Verklärten, ist selbstver-

1. Vgl. Böklen, d. Verwandtschaft d. jüd. christl. Eschatologie mit der persischen S. 27ff.

ständlich, wenn auch dies Sehen immer nur *ἐν πνεύματι* stattfinden kann, wie bei allen himmlischen Schauungen. Also dies ist die große Fundamental-Überlieferung, daß Christus dem Kephas erschienen ist — ein Ereignis, von dem die synopt. Überlieferung schweigt (abgesehen von Lk 24 34). Die folgende Aufzählung gehört mit zur *παράδοσις* — wenigstens bis V. 7 —, die also darauf ausging, die Beweise für die Auferstehung der Reihe nach und vollständig zu sammeln. Aber gleich das 2. Glied ist unsicher; denn die Varianten

ℵA 17 37 73 *ἔπειτα* ⎫
B D^c KLP *εἶτα* ⎭ *τοῖς δώδεκα* BℵA D^b KLP

DG *μετὰ ταῦτα τοῖς ἕνδεκα* DG latt go philox Ambrst Hier sind nicht harmlos; daß *ἕνδεκα* eine bewußte Korr. aus *δώδεκα* sei, ist zwar leicht gesagt, aber warum gleichzeitig die Var. *μετὰ ταῦτα*? Ferner: wie verhalten sich die an 5. Stelle genannten *ἀπόστολοι πάντες* zu den 11 oder 12? Sind diese ausgeschlossen? Also die andern, die außer den 12 den Apostel-Titel führen, alle? Undenkbar. Sind sie eingeschlossen? So ist er den 11 zweimal erschienen? Etwa so wie Joh 20? Die natürliche Annahme ist, daß jene Variante auf eine empfundene Lücke hinweist; es stand garnichts da, und ein Schreiber ergänzte mechanisch die 12, ein andrer, überlegt und nach den Evv., die 11. Aber wer sind denn **V. 6** die »mehr als 500 Brüder«? Auch hier muß man fragen: einschließlich der App.? Und die Antwort muß lauten: wahrscheinlich nicht. D. h. die Erscheinung fand an einem Orte statt, wo die App. nicht waren, also entweder in Galiläa, während die App. in Jerusalem waren, oder umgekehrt. Ich nehme das erstere an, da ich mich von der wissenschaftlichen Legende, daß die App. nach Galiläa geflohen seien, nicht überzeugen kann; Mk 14 28 steht, daß der Auferstandene seine Herde aus Judäa nach Galiläa führen wird; erst Mk 16 7 ist das mißverstanden. Die Jünger werden nach der Flucht in Gethsemane, die man ohne jeden Grund zu einer völligen Deroute und einem Zusammenbruch des Glaubens aufgebauscht hat, sich schnell wieder in Jerusalem gesammelt haben. Aber auf 500 wagt nicht einmal die Apg. die Schar der jerus. Gläubigen anzugeben, und es sollen doch wirklich Anhänger Jesu, „Brüder" gewesen sein. Die Hypothese (v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten), daß sich hierin die Pfingstgeschichte verberge, ist ebenfalls ohne Grund. Wie es kam, daß die Anhänger Jesu in so großer Zahl zusammen waren — denn eine solche Massenvision »auf einmal« setzt eine erregte Versammlung voraus —, wissen wir nicht. Die Botschaft vom Tode Jesu mag sie zusammengeführt haben. Beispiele für derartige Massenvisionen zählt Schmiedel auf; dort eine reiche Literatur, auch psychologisch-psychiatrische. Der Relativsatz soll eine Kontrolle ermöglichen durch Nachfragen bei einem der Überlebenden[1]. Daß

---

1. Vgl. Polyb. 31, 3, 16: *ὧν οἱ μὲν πλείονες ἦσαν χρυσοφάλαροι . . . οἱ δ᾽ ἄλλοι ἀργυροφάλαροι.* *ἐπάνω* wie Mk 14 5; *μένειν* wie Joh 21 22; Phil 1 25. Das *καί* vor *ἐκοιμήθησαν*, von $ℵ^c$ A^2 D^c KLP beseitigt, ist eine stilist. Feinheit: es bezieht sich gewissermaßen auf einen Einwand der Gegner: wer kann die fragen, sie sind gewiß schon tot. In bezug auf Einige muß P. das zugestehen: freilich.

V. 6 ein neuer Satz beginnt, ist richtig, deshalb kann er aber noch zur *παράδοσις* gehören; es ist lediglich eine stilist. Erleichterung, daß P. ihn von *ὅτι* ablöst. **V. 7** Die Erscheinung vor Jakobus setzt voraus, daß er nicht mit den 500 und nicht mit den App. zusammen war; sie ist im Hebr. Ev. dahin ausgeschmückt, daß der Herr ihm, der geschworen hatte, von dem letzten Mahl an nichts mehr zu essen, das Brot gebrochen habe mit den Worten: Mein Bruder, iß das Brot, weil des Menschen Sohn von den Schlafenden auferstanden ist. Das Apokryphe dieser Erzählung erhellt schon aus dem Anfang: „der Herr, nachdem er das Leintuch dem Diener des Priesters gegeben hatte" . .; sie kann in keinem Fall als gleichwertiger Bericht mit der Angabe des P. konkurrieren. »Dann den Aposteln allen«, außer dem Jak., der hier nicht wie Gal 1 19 zu den App. gerechnet zu werden scheint. Wer außer den 11 sonst noch dazu gerechnet ist, läßt sich nicht sagen, s. z. 12 28[1].

Das Verhältnis dieses Berichtes zu denen der Evv. läßt sich hier nicht erschöpfend behandeln; nur so viel ist zu sagen, daß beide im Wesentlichen von einander unabhängig sind, nur Lk hat – scheinbar – in 24 34 auf P. Rücksicht genommen. Die Annahme, daß unser Bericht interpoliert sei (Straatman II, 57–218, s. gegen ihn van Veen I Kor 15 1–11, Leiden 1870) ist undurchführbar; wo sollte der Schnitt gemacht werden? Man findet keine Stelle. Vor allem spricht gegen jede Form der Unechtheitshypothese, daß eine Fälschung hier notwendig das Bestreben zeigen müßte, mit den Berichten der Evv. übereinzustimmen; undenkbar, daß man zur Zeit des werdenden Katholizismus die Konkordanz so vernachlässigt hätte. In ihrer naiven Rücksichtslosigkeit gegen einander zeigt sich das hohe Alter beider Überlieferungen.

Mit **V. 8** beginnt etwas Neues; dies fügt P. zu der *παράδοσις* hinzu; jetzt wird er ausführlicher. *Ἔσχατον*, wie Mk 12 22 adverbiell, obwohl man wegen *πάντων ἐσχάτῳ* erwarten sollte. Daß dies *ὤφθη* von P. irgendwie anders gemeint sei, als die früheren, ist eine ganz haltlose Behauptung. Wenn dies die letzte Erscheinung ist, so gehören alle spätern Christus-Visionen, weil sie nicht mehr als Beweise für die Auferstehung in Betracht kommen können, für P. in eine andre Kategorie. Wenn er seine Erscheinung mit der der andern App. in eine Reihe stellt, so ist klar, daß die Damaskus-Vision die Antwort auf seine Frage war: Ist der Nazarener wirklich auferstanden, wie jene behaupten? Schon in *κἀμοί* ist leise angedeutet, daß er als ein Nichtjünger kaum einen Anspruch darauf gehabt hätte, ihn zu sehen. Noch stärker wird das Außerordentliche, Abnorme seines Falles durch den Vergleich *ὥσπερ τῷ ἐκτρώματι* hervorgehoben. Da *ἔκτρωμα* nicht Spätgeburt, Nachgeborener, sondern umgekehrt die zu frühe, unreife „Fehlgeburt" heißt, so muß der zeitliche Gesichtspunkt, der durch *ἔσχατον* schon sein Recht erhalten hat, ganz außer Spiel bleiben. Aber auch die Unreife des so Geborenen kommt hier nicht in Betracht, wie an andern Stellen[2]; gewöhnlich sieht man das tert. comp. in dem Abnormen des Geburtsvorganges, das „Gewaltsame", aber bei einer zu frühen Fehlgeburt findet kein gewaltsamer Eingriff statt; man müßte schon an eine Operation denken, etwa an gewaltsame Fruchtabtrei-

1. Das 1. Mal hat D *εἶτα*, das 2. Mal B ℵ° D LP Chr Thdrt.
2. Philo leg. all. I § 76: *οὐ πέφυκε γόμιμον οὐδὲν τελεσφορεῖν ἡ τοῦ φαύλου ψυχή. ἃ δ᾽ ἂν καὶ δοκῇ προφέρειν, ἀμβλωθρίδια εὑρίσκεται κ. ἐκτρώματα.*

bung, wie Petr. Apok. 11 *αὗται δὲ ἦσαν αἱ ἄ[γαμοι συλλαβ]οῦσαι καὶ ἐκτρώσασαι.* Möglicherweise meint P. es so: während die andern App. in allmählicher, sozusagen natürlicher Entwicklung zum Glauben herangewachsen sind, mußte er mit Gewalt zum Glauben und Leben geführt werden. Wahrscheinlich ist aber der Vergleich nicht aus diesem Gedanken entstanden. Hätte P. ihn zum ersten Mal gebildet, so hätte er kaum den Art. gesetzt (G om); dieser beweist, daß er ein ihm entgegengeschleudertes Schimpfwort aufgreift und in seinem Sinne deutet und umbiegt. Was aber seine Gegner sagen wollten, war etwas andres. Ein *ἔκτρωμα* ist vor allem ein nicht lebensfähiges Wesen[1]; es ist also ein rohes Schimpfwort, mit dem man ihm die Apostelwürde abspricht; Bengel: ut abortus non est dignus humano nomine, sic ap. negat se dignum apostoli apellatione; freilich erläutert P. dies erst in V. 9, dessen *γάρ* sich auf *ἔσχατον*, aber auch auf *ὥσπερ τ. ἐκτρ.* beziehen kann. Er muß zugeben, daß darin ein Korn Wahrheit liegt; *ἐλάχιστος* ist aus dem Munde des Ap. durchaus verständlich, namentlich im Vergleich mit den sinnlosen Übertreibungen auf seine Kosten Eph. 3 8; Tim I 15; ja er gibt zu, daß er seiner Vergangenheit nach nicht befähigt war (*ἱκανός* scheint ein Stichwort seiner Gegner gewesen zu sein II 2 16; 3 5. 6 — wir würden *ἄξιος* erwarten), »Apostel genannt zu werden; der ich ja die Gem. Gottes verfolgt habe«[2]; diese Sünde brennt ihm noch heut auf der Seele. Nachdem er so — fast allzu edel — seinen Gegnern viel zugestanden hat, setzt er jetzt um so energischer ein: **V. 10** »es ist die Gnade Gottes, durch die ich bin, was ich bin«, sie ist sein Rechtstitel, sein Schutz gegen die Bestreiter seines Apostolats; wenn seine Sünde groß war, so ist die Gnade, die ihn zum Apostel berufen hat (Röm 1 5; 12 6; 15 15) um so bedeutsamer; wenn Gott ihn trotzdem nicht verschmäht hat, muß er große Dinge mit ihm vorgehabt haben. Was er ist, sein ganzes jetziges Leben, sein persönliches Heil und sein Selbstbewußtsein verdankt er ihr — aber noch mehr: »und seine Gnade«, die damals den Sünder ergriffen hat, »hat sich als nicht erfolglos[3] an mir erwiesen« vgl. Phl 2 16; I Th 3 5; *ἐγενήθη εἰς ἐμέ* sie war auf ihn hin gerichtet vgl. Lk 5 17 s. z. 1 30 vgl. Röm 16 2; II 7 14; Kol 4 11. *περισσότερον ἐκοπίασα* bez. sich gewiß auch auf die viele Mühe und Arbeit, die er aufgewandt hat (II 11 27; 6 4 f.), aber hier doch hauptsächlich auf den Erfolg (Phl 2 16 *οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα*; Jes 49 4 *κενῶς ἐκοπίασα, εἰς μάταιον κ. εἰς οὐθὲν ἔδωκα τ. ἰσχύν μου* 65 23); »als sie alle«, nämlich mehr als jeder von ihnen; „mehr als sie alle zusammen" wäre etwas viel gesagt; freilich will P. hier auch viel sagen — sofort aber *τῇ συνήθει κεχρημένος ταπεινοφροσύνῃ καὶ τοῦτο ταχέως παρέδραμε, καὶ τὸ πᾶν ἀνέθηκε τῷ θεῷ* (Chrys.): »Die Gnade Gottes mit mir" darf nicht als ein

1. Hesych. *ἐκτρωθείς, φθαρείς, ἔκτρωμα, παιδίον νεκρόν, ἄωρον, ἐκβολὴ γυναικός*; Num 12 12 *μὴ γένηται ὡσεὶ ἴσον θανάτῳ, ὡσεὶ ἔκτρωμα ἐκπορευόμενον ἐκ μήτρας μητρός.*

2. Die *ἐκκλησία τ. θεοῦ* ist hier wie Gal 1 13 die Gesamtgemeinde; vgl. zu 10 32.

3. Sehr eigenartig die LA von D *πτωχὴ οὐκ ἐγενήθη* (G: *γέγονεν*) deg Amb Ambrst go: pauper. Der Art. vor *εἰς ἐμέ* fehlt in DG (Rückwirkung d. Lat.? it vg), vor *σύν* ist er mit B ℵ DG zu streichen.

auf Spitzen gestellter Ausdruck für den „concursus“ göttlicher Gnade und menschlichen Willens gefaßt werden; P. will der Gnade alles Verdienst zuschreiben, und in *σὺν ἐμοί* liegt, trotz des fehlenden Artikels, daß sie ihn auf seinen Wegen geleitet und immer wieder gestärkt, inspiriert hat, vgl. Apg 10_{38}: *ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ*; Joh 3_2. – Der Inhalt von V. 9. 10 ist eine Digression; es ist daraus zu ersehen, wie gespannt das Verhältnis des P. zu seinen Gegnern schon damals war, daß er sich so von seiner verletzten Stimmung aus dem Gleis werfen läßt. Um so gewaltsamer ist die Rücklenkung zum Thema **V. 11** »sei's nun ich, sei's jene« – wir wollen von dem Unterschiede nicht mehr reden; jedenfalls sind wir in der Hauptsache eins: so, wie ich es oben dargelegt habe, verkündigen wir noch heute und alle Tage; und so, auf Grund dieser Botschaft, seid ihr zum Glauben gekommen. Damit ist die gemeinsame Grundlage mit der ganzen Kirche und insbesondre mit den Leugnern der Auferstehung in Kor. aufs Neue klargestellt. Es folgt der

I. Teil: daß es eine Auferstehung der Toten gibt V. 12–34. **V. 12** Von der soeben festgestellten Tatsache aus, daß an einem Punkte der Welt, nämlich bei Christus (nachdrücklich vorangestellt) die Auferstehung von den Toten so anerkannt ist, daß sie Gegenstand einer öffentlichen Verkündigung geworden ist (so muß man *κηρύσσεται* umschreiben; es muß das Unwidersprechliche eines *κήρυγμα* mit empfunden werden), »wie ist es denn möglich, daß bei euch einige Leute sagen: Auferstehung der Toten gibt es nicht?«[1] Und nun beginnt E I 1) V. 13–19 ein Spiel mit dem logischen Gesetz, daß ein allgemeiner negativer Satz nicht aufrecht erhalten werden kann, wenn eine positive Ausnahme nachgewiesen ist, oder daß es nicht eine einzige Ausnahme geben darf, wenn die allgemeine Negation aufrecht erhalten werden soll: **V. 13** Haben die Leugner Recht, so ist jene Grundtatsache des Kerygma undenkbar; **V. 14**[2] daraus folgt (*ἄρα*), daß »unsere Verkündigung nichtig«, leer, inhaltlos ist (1_{17}), weil ihr das Herz ausgebrochen ist, denn durch die Auferstehung Christi ist ja erst seine Messianität, der Sühnecharakter seines Todes, die Nähe der messianischen Zeit bewiesen – das alles fällt jetzt dahin, »nichtig ist auch unser Glaube«[3], der doch auf diesem Wunder fußte – ein Gedanke, den V. 17 weiter ausführt. Zunächst wird **V. 15** gezeigt, welche Folgen sich für die *κηρύσσοντες* ergeben: abgesehen von der Inhaltlosigkeit der Botschaft ernten sie auch noch (dies persönliche Moment wird als ein neues durch *καί*[4] eingeführt) die Schande, daß sich nunmehr herausstellt, sie

1. Vorzuziehen ist die LA von DG Or *ἐκ νεκρῶν ὅτι ἐγήγερται*, dagegen zu verwerfen *τινὲς ἐν ὑμῖν* DG KL.
2. Heinr. zit. Soph. Ant. 749 *κενὰς γνώμας*; Simonides b. Plato Prot. 345 C *κενεὰν ἐλπίδα*; Eur. Iph. A. 987.
3. Bei den mannigfachen Wiederholungen sind einige Auslassungen propter homoioteleuton in den Hss. unvermeidlich. *καί* hinter *ἄρα* ist gewiß mit B ℵ^c L de f vg syrr aegg arm aeth Ign^intpol Epiph Chr Ir^int Tert Ambrst Jak^nis zu streichen; es ist eine unfeine Vorwegnahme des zweiten *καί*; ebenso ist das *δέ* hinter *κενή*[2] (gegen D^c E KL philox) zu streichen. Statt *ὑμῶν* (vgl. V. 17) ist mit BD 17 67** 73 sah basm 80 Ign^intp Epiph Rufin *ἡμῶν* zu lesen.
4. *καί*, das D^gr E^gr arm go Text om (de om *δέ*), ist hier garnicht zu entbehren.

seien »falsche Zeugen Gottes, weil sie gegen Gott das falsche Zeugnis abgelegt haben«. θεοῦ sieht aus wie ein gen. obj., der durch ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τ. θεοῦ erläutert würde; aber dann läge nur eine Dublette vor. Sollte nicht die Meinung sein: dann haben wir uns fälschlich für Zeugen ausgegeben, die im Auftrage Gottes Zeugnis ablegen? μαρτυρεῖν κατὰ τ. θεοῦ ist ein häufiger[1] stark verkürzter Ausdruck: wer von jem. etwas aussagt (Gutes oder Böses), woran dieser keinen Teil hat, der zeugt damit gegen ihn, tut etwas, was gegen seinen Willen ist. Den Schluß des V. füllen eng gedrängt die drei einander ausschließenden logischen Sätze, wobei εἴπερ in bekannter Weise noch einmal die Voraussetzung erneuert, daß die Gegner Recht haben[2]. Und noch einmal folgert **V. 16** aus der allgemeinen Negative die Unmöglichkeit der Ausnahme. Dann greift **V. 17** das schon in V. 14 hingeworfene argumentum ad hominem auf: bedenkt, welche Konsequenzen die Leugnung der Auferstehung für euch hat: »nichtig ist euer Glaube«[3], weil er auf einer falschen Voraussetzung fußt, konkret ausgedrückt: »ihr seid noch in euren Sünden«[4], aus denen ihr erlöst zu sein glaubtet. Dies Sätzchen gewährt einen tiefen Blick in die Zusammenhänge paulinisch-urchristlichen Denkens.

Zunächst bem. man, wie P. hier (und V. 3) nicht in seiner mehr spekulativen Weise von der ἁμαρτία redet, sondern in allgem. urchristlicher Art von den ἁμαρτίαι (vgl. Gal 1 4; Kol 1 14), und zwar vergegenwärtigt er den früheren Zustand der Christen ganz populär und unpräzis so, daß sie in den Sünden waren, gewissermaßen cooperti, obruti, wobei nicht scharf unterschieden wird, ob mehr an die Schuld oder an die Macht der Sünde gedacht ist, sie stecken tief drin. In wiefern ist dies nun durch das Gläubigwerden anders geworden? Wenn der Tod περί oder ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν geschehen ist, so sind sie aus ihnen herausgekommen, sei es daß sie sich an der Vergebung aufgerichtet haben, sei es daß sie den Zwang der Sünden nicht mehr verspüren — beides liegt neben einander wie in ἐδικαιώθητε 6 11. Aber diese Befreiung soll nun in dem Moment illusorisch sein (dies ist ματαία), wo die Nichtauferstehung Christi bewiesen ist (οὐκ ἐγήγερται gehört zusammen), inwiefern? Weil dann der Tod Christi ein gewöhnlicher Verbrechertod, weil er dann nicht der Messias ist, weil in keiner Weise der Beweis geführt wäre, daß die Heilszeit angebrochen ist, weil er sonst den Geist der Erlösung (Röm 8 2) nicht hätte senden können. Das Wunder der Auferweckung Christi ist eben für das Urchristentum der Anbruch der großen Heilstaten Gottes in der Endzeit und die Garantie für alles andre.

Dies argumentum ad hominem ist nun keineswegs logischer Natur, sondern auf das Gemüt berechnet. Sollen wir das, wovon wir so selige Erfahrung gemacht haben, als Täuschung ansehen und preisgeben? Der Skeptiker, der radikale Zweifler wird sagen: wenn jene Leugner Recht haben, so müssen wir eben auf dies verzichten und zugeben, daß wir uns getäuscht haben. Aber P. rechnet darauf, daß die Gem. sagen wird: das ist unmöglich;

---

1. Jos. ant. VIII, § 404 καταψεύσασθαι θεοῦ u. ö.; Philo op. m. § 7: τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγνως κατεψεύσαντο; vita Mos I, 90 ἐπὶ τῷ δοκεῖν θεοῦ καταψεῦσθαι.

2. D 43 harl peš sah basm go Tert Ambrst übergehen den εἴπερ-Satz, der aber doch nicht fehlen kann, so peinlich diese logischen Windungen des Gedankens uns stilistisch berühren mögen. ℵ fügt interessanter Weise αὐτοῦ zu Χριστόν hinzu.

3. Heinr. zit. μάταιος λόγος Plato Leg. 2 p. 654 E; μάταιος εὐχή Eur. Iph. T. 628; Jes 59 4 πεποίθασιν ἐπὶ ματαίοις κ. λαλοῦσιν κενά.

4. Die rednerische Knappheit der beiden parallelen Sätze wird durch den Einsatz von ἐστι (BD) und καί vor ἔτι ℵ A 31 peš al beeinträchtigt.

zu gewiß, zu real sind diese Erfahrungen einer neuen, beseligenden Lebensfreudigkeit und Kraft, als daß sie Illusion sein könnten. Sein Argument ist also nur zwingend für Menschen, die eine starke Erfahrung von der Erlösung gemacht haben[1]. Ein neues (*καί*) argumentum ad hominem bringt **V. 18** »mithin sind auch die, welche in Christo (d. h. in der innigen Gemeinschaft mit ihm und in der Hoffnung auch im Tode mit ihm vereinigt zu bleiben) entschlafen sind, zu Grunde gegangen« d. h. trotz ihrer Hoffnung sind sie einen unaufhebbaren definitiven Tod gestorben – ohne *σωτηρία*. An das Weiterleben im Hades wird hier nicht gedacht. Dies Argument ist nun ganz auf das Gemüt berechnet; es sind die Angehörigen der Korr., um die es sich handelt. Wir wissen aus I Th 4 13ff., einen wie tiefen Eindruck es auf die Gem. machte, als die ersten Todesfälle eintraten; hatte man doch in dem Glauben gelebt, man werde insgesamt die Parusie des Herrn erleben. Nun hatten sich die Sterbenden und die Überlebenden mit der Hoffnung auf den Auferstandenen getröstet: „lässet auch ein Haupt ein Glied, welches es nicht nach sich zieht?" Ist nun durch den Satz der Leugner auch Christi Auferstehung hinfällig geworden – wie trostlos ihre und eure Enttäuschung! Dies führt **V. 19** aus, dessen Nuance nicht vollkommen deutlich ist; bei der rezipierten Wortstellung[2], die außerordentlich gewählt ist, muß man *μόνον* streng zu *ἠλπικότες ἐσμέν* ziehen: „nur hoffen" d. h. ohne Erfüllung hoffen, genarrte Hoffende. Das Perf. ist gewählt vom Standpunkte des Todes aus: stellt sich schließlich heraus, daß wir in diesem Leben unser ganzes Sein bloß auf Hoffnung gestellt haben . . . Es hat keinen Sinn, das *μόνον* zu *ἐν τ. ζωῇ ταύτῃ* zu beziehen, denn die Hoffnung ist ja tatsächlich nur für dies Leben da, nicht für die Zeit der Erfüllung (Röm 8 24). *ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων*, bejammernswürdiger auch als die, welche keine Hoffnung haben I Th 4 13[3] – ein logisch oder wissenschaftlich keineswegs zwingendes, aber packendes Argument.

E I 2) Die Wirklichkeit der Auferstehung V. 20–28 vgl. Grimm, ZwTh 1873, S. 380–411. Nachdem P. fast allzulange die These der Gegner einmal *γυμναστικῶς* hat gelten lassen, kehrt er nun, nach Beendigung des apagogischen Beweises, energisch zur Wirklichkeit zurück[4]. **V. 20** mit dem

1. Dies möge sich der Prediger vergegenwärtigen, der zu Ostern über diese Epistel predigt. Nur vor einer ihres Glaubens sehr gewissen Gemeinde, die noch nicht an der Auferstehung Christi zweifelt, ist dieser Text ein guter Oster-Text (vgl. Monatsschrift f. Pastoraltheologie 1910, S. 219ff.).

2. Freilich ist diese schwankend: Or peš aegg arm stellen *μόνον* hinter *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ*, sie wollen also verstehen: wenn wir nur in diesem Leben gehofft haben – aber das gibt keinen guten Gegensatz. *ἐν χριστῷ* bald vor *ἠλπικότες ἐσμέν* (B ℵA DG), bald dahinter stehend (D^c KLP) überladet den Satz und könnte als Glosse gestrichen werden, zumal man eher *εἰς* II 1 10 oder *ἐπί* I Tim 4 10; 5 5; 6 17; I Pt 1 13; 3 5 erwarten solle; Phil 2 19 *ἐλπίζω ἐν κυρίῳ* ist doch anders.

3. P. bedient sich hier einer häufigen rednerischen Wendung: Sext. Emp. adv. Eth. p. 215: *πάντων ἀνθρώπων κακοδαιμονέστεροι*; Libanius XX p. 515 D *εἰσὶν ἀθλιώτατοι πάντων ἀνθρώπων*.

4. Mk. Aurel. II, 11: *εἰ δὲ ἤτοι (θεοὶ) οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ μέλει αὐτοῖς τ. ἀνθρωπείων, τί μοι ζῆν ἐν κόσμῳ κενῷ θεῶν ἢ προνοίας κενῷ; Ἀλλὰ καὶ εἰσὶν καὶ μέλει αὐτοῖς τῶν ἀνθρωπείων.*

bekannten νυνὶ δέ, das an Röm 3 21 eine schlagende Parallele hat; man empfindet an beiden Stellen ordentlich das Aufatmen: »nun aber« ist ja, Gott sei Dank!, das alles nur rein akademische Dialektik, und in Wahrheit »ist Christus auferstanden«, aber P fügt sofort (in seiner Art zu einem neuen Thema hinübergleitend, 1 17) hinzu »als Erstling der Entschlafenen«. In dem kurzen Wort liegt eine These. Wenn von der Ernte eine ἀπαρχή dargebracht wird (Lev 23 10 ἀπ. τ. θερισμοῦ; Röm 11 16), so zweifelt niemand, daß nun die Ernte selber folgen wird und muß; es liegt im Begriff der ἀπαρχή, daß der Rest nachfolgen muß. Es ist derselbe Gedanke wie Kol 1 18; Off 1 5 πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, wo ebenfalls die Nachfolge der anderen im Begriffe liegt[1]. Diese These wird nun E I 2a) **V. 21. 22** noch besonders durch einen dem P. eigentümlichen Gedankengang als notwendig erwiesen. Anerkannt ist (ἐπειδή 1 21f.; 14 16), daß durch einen Menschen (das „einen" ist nicht betont, wie Röm 5 12ff.) der Tod (ohne Artikel B ℵ A D K) sc. ἐγένετο gekommen, in die Welt gekommen ist, vgl. Röm 5 12. Es wird als Dogma vorausgesetzt, daß ohne Adams Schuld die Menschheit nicht hätte zu sterben brauchen. Worauf ruht nun die als ganz selbstverständlich betrachtete Folgerung, daß auch durch einen Menschen die Totenauferstehung sc. ἔσται, kommen muß? Hier liegt der niemals bei P. ausgesprochene, aber in aller Apokalyptik herrschende, von H. Gunkel (Schöpfung und Chaos) in seiner fundamentalen Bedeutung erkannte Satz zu Grunde, daß Urzeit und Endzeit sich genau entsprechen müssen. Worauf immer er zurückgehen möge — genug, er ist da und wirkt, je unausgesprochener um so stärker, als ein regulatives Prinzip alles apokalyptischen Denkens. Wie am Anfang der Geschichte ein Mensch über die Menschheit den Tod gebracht hat, so muß am Ende ein Mensch die Aufhebung des Todes bringen. Dies wird **V. 22** aus der Allgemeinheit ins Konkrete übersetzt, indem Adam und Christus (der also hier wie Röm 5 15. 19 als ἄνθρωπος betrachtet wird) eingesetzt werden, durch ὥσπερ und das Fut. ζωοποιηθήσονται wird das Zwingende des Parallelismus stärker herausgearbeitet. ἀποθνήσκουσιν zeitloses Präs. des Lehrsatzes. Das ἐν τῷ Ἀδάμ ist, nicht wie Deißmann behauptet, Rückwirkung von ἐν Χριστῷ, und dieses ist hier nicht die bekannte paulinische mystische Formel, sondern in beiden Fällen ist ἐν als das repräsentative oder komprehensive zu fassen; es liegt sprachlich ein verkürzter Satz vor: dadurch, daß Adam gestorben ist, sterben alle, logisch liegt ein Zusammendenken vor: es ist im Tode Adams das Sterben aller mit gegeben, metaphysisch liegt der platonisierende Gedanke vor, daß in dem Anfänger der Reihe alle Nachfolger so enthalten sind, wie in der Idee die Einzelerscheinungen. Das läßt sich leicht ins Mystische wenden: es besteht ein Lebenszusammenhang der beiden Reihen mit ihren Häuptern. Wie im ersten Gliede πάντες allumfassend zu denken ist, so auch im zweiten, nur daß durch ἐν Χριστῷ sachlich sofort eine Beschränkung gegeben ist, — denn zu ihm gehört nur ein Teil der Menschheit — aber diese Beschränkung wird nicht ausgesprochen, und es kann der Gedanke nicht abgewehrt werden, daß

1. ἐγένετο D^c KL fehlt in der gesamten älteren Überlieferung und ist rednerisch ganz matt.

der Idee nach alle Menschen in die voradamitische *ἀφθαρσία* restituiert werden s. V. 24, aber P. äußert sich hier darüber nicht genauer: E I 2b) **die Ausführung der Lehre** V. 23—28 in allen Einzelheiten. Zum Beweise für die Wirklichkeit der Totenauferstehung gehört dies insofern auch, als ihre Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit in dem Maße einleuchten wird, als sich Genaueres darüber mit einiger Bestimmtheit sagen läßt. Die Frage: woher weiß P. das alles? darf nicht mit Verweisung auf seine Phantasie beantwortet werden, die das Einzelne sich frei ausgemalt hätte. Er redet hier von Gewißheiten, er entnimmt sie einer der Herkunft nach unbekannten, wie ein Dogma ihm feststehenden Theorie, die wir apokalyptisch nennen, er aber „prophetische Offenbarung" genannt haben würde. Wir kennen nicht die apokalyptischen Schriften, aus denen er schöpft; daher können wir auch einzelne seiner Andeutungen nur unsicher enträtseln. Zunächst ein Wort über die Reihenfolge **V. 23**, zwanglos mit *δέ* an *ζωοποιηθήσονται* angeknüpft: »jeder aber in seinem Trupp«, so kann man übersetzen, da *τάγμα* (vg : ordo) einer der bei P. beliebten militärischen Ausdrücke ist (vgl. II 10$_{3}$ff.); aber er kommt auch in ganz abgeschwächtem Sinne von „Gruppe, Partei, Richtung" vor[1], so daß es vielleicht richtiger ist, mit Wzs. einen ganz neutralen Ausdruck zu wählen: »jeder an seiner Stelle«, an dem Platz, an den er gehört, zumal da Christus als *ἀπαρχή* ein *τάγμα* für sich bildet, vgl. I Clem 37$_{3}$ *οὐ πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι οὐδὲ χιλίαρχοι . . ἀλλ᾽ ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*; 41$_{1}$ *ἕκαστος ἐν τ. ἰδίῳ τάγματι . . εὐχαριστείτω*. Bei der Auferstehung sind die *τάγματα* zeitlich, nicht örtlich getrennt, das erste ist schon vorüber (das zu ergänzende *ἐζωοποιήθη* kann um so leichter aus *ζωοποιηθήσονται* entnommen werden, als das Fut. nicht zeitlich sondern logisch gemeint war), Christus als *ἀπαρχή*, sodann die zu ihm gehören (Gal 5$_{24}$), das sind die, welche I Th 4$_{16}$ *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* heißen, sie werden lebendig gemacht werden (dies ist der jüdisch-rabbinische Ausdruck für Totenauferstehung אַחֵי lebendigmachen, aphel von חַיֵי) bei der Ankunft Christi; in diesem techn. Sinne kommt *παρουσία* bei P. nur in I. II. Thess. 6 (7) Mal vor; es ist ein mehr allgemein urchristlicher, als gerade paulinischer Ausdruck; daß das Wort nicht Wiederkunft, sondern Ankunft bedeutet, und daß es nicht nur religiöse Bedeutung hat (Diodor IV, 3, 2f. *τ. παρ. τ. Διονύσου*), kann man schon aus P. lernen (16$_{17}$; II 7$_{7}$; Phl 1$_{26}$; 2$_{12}$); vgl. aber auch Deißmann, L. v. O.[1] 269f.; die Auferstehung der verstorbenen Christen wird bei der *ἀποκάλυψις* Christi 1$_{7}$ vom Himmel her stattfinden, wie auch I Th 4$_{16}$ lehrt; Off 20$_{4}$ beschränkt sie auf die Märtyrer. Sie tritt genau an die Stelle der „Auferstehung der Gerechten" Lk 14$_{14}$ im jüd. Glauben und hat dieselben Gründe: den Treuen und Erwählten muß das Wort der Verheißung erfüllt werden; dies drückt die exegetische LA von G m vg^{codd} Or^{int} Hil Ambrst aus: *οἱ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἐλπίσαντες*. **V. 24** »Sodann folgt *τὸ τέλος*«; nach der herrschenden Erklärung (z. B. Heinr.) soll man ergänzen *ἔσται* und übersetzen „das Ende".

---

1. *τάγμα* militärisch Xen. Mem. 3, 1, 11; von den Sadduzäern als *δεύτερον τάγμα* Jos. b. j. II, 8, 14 § 164; philos. *τὸ τάγμα τῶν ἀθέων* Sext. Empir. adv. Math. IX, 54; Secr. Hen. 29 von Engelklassen?

Gemeint sei die Endvollendung, also das, was in V. 28 geschildert ist. Die Möglichkeit dieser Deutung soll nicht bestritten werden; immerhin hat es etwas Mißliches, daß damit dies Sätzchen, das mit *εἶτα* und der folgenden chronologischen Bestimmung (*ὅταν*) dem mit *ἔπειτα* — *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* genau parallel steht, aus dem Zusammenhang des Vorigen losgerissen wird. Sodann wäre hier das Thema „Auferstehung" ganz verlassen; man sieht keinen Grund ein, warum P. mit *ὅταν* den Termin des „Endes" angeben sollte. Schließlich wäre es auffallend, daß P. kein Wort verlöre über die, welche nicht zu Christus gehören, und daß er von einer allgemeinen Totenauferstehung, wie doch Off 20_{11-15}; Joh 5_{28}f.; Apg. 24_{15} sie lehren, nichts zu wissen scheint. Aus solchen Erwägungen heraus hat zuletzt Lietzm. die Deutung von *τέλος* = „der Rest" empfohlen, so daß hier das dritte *τάγμα* erwähnt wäre[1], und gemeint wären die übrigen Menschen, die lebendig gemacht werden, nicht um, wie Lietzm. aus Röm 11_{32} erschließt, doch noch Erbarmung zu finden — dies liegt ja allerdings scheinbar in der Konsequenz von Röm 5_{12-19} —, sondern nach jüdischer Lehre: zum Gericht nach den Werken, woran ja P. auch sonst festhält Röm $2_{5-13.16}$. Damit wäre auch die Frage bejaht, ob in V. 22 *πάντες* universal zu verstehen ist. Ich bin geneigt, Lietzm. hierin zuzustimmen. Man kann also nicht sagen, daß P. eine *ἀποκατάστασις πάντων* lehre, wohl aber die doppelte Auferstehung. Dazwischen liegt, wie in Off 20_{4}f. die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*, an der freilich nach Röm 5_{17} der Idee nach alle Menschen teilnehmen sollten; aber das Gewicht der apokal. Überlieferung ist stärker, als das der log. Konsequenz, und so werden wir hier den maßgebenden Aufriß des P. zu sehen haben. Die Belebung der Übrigen also kann noch nicht bei der Parusie stattfinden — an ihr haben nur die Messiasgenossen Teil — sondern erst am Ende der *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*, »wenn er vernichtet haben wird« alle Gewalten, die der vollendeten Herrschaft Gottes im Wege stehen. Der Gedanke ist: Seine Angehörigen kann auch der Messias aus dem Tode nach sich ziehen, über die andern Menschen hat nur Gott Gewalt, nachdem er die volle Weltherrschaft angetreten hat. Die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* hat begonnen nach urchristlicher Anschauung (Apg 2_{36}; Phl 2_{9}f.) mit der Erhöhung; die Parusie macht nur insofern einen Einschnitt, als mit der *ἀποκάλυψις* des Sohnes Gottes (1_{7}) sein Königtum vor aller Welt offenbar wird. Fraglich ist, ob das Werk des *καταργεῖν* erst mit der Parusie beginnend gedacht wird; man könnte P. so verstehen — aber nach andern Stellen wie Röm 8_{34-39} hat wenigstens der Kampf gegen oder der Schutz der Erwählten vor den „Mächten" schon gegenwärtig begonnen. *καταργεῖν* kennen wir aus 2_{6} als festen apokal. Terminus (s. z. St.) und die dort genannten *ἄρχοντες τοῦ κόσμου* sind nichts andres als die hier spezialisierten *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*. Es ist für uns unmöglich zu sagen, ob P. hier (wie anderwärts Röm 8_{38}; Kol $1_{16.18}$; $2_{10.15}$) nur rhetorisch die Worte häuft, oder ob er

1. Jes 19_{15}: *κεφαλὴν κ. οὐράν, ἀρχὴν κ. τέλος*; Aristot. de gener. anim. I 18 p. 725^{b}, 8 *τὸ ἐκ τῆς τροφῆς γινόμενον τέλος = τὸ περίττωμα*, was übrig bleibt.

(worauf die Subdivision durch *πᾶσαν — πᾶσαν* hinweist) bestimmte Klassen von Geistermächten oder etwa gar irdische und überirdische Mächte unterscheiden will; jedenfalls will er sagen, daß alles, was außer Gott und etwa gegen Gott in der Welt Macht und Herrscherwillen hat, durch den Messias beseitigt werden soll. Wie diese Vernichtung gedacht ist, ob in der Weise der Messiasschlacht Off 19 20f. oder in sublimierter Weise „durch das Schwert seines Wortes" oder den „Hauch seines Mundes" II Th 2 8 — läßt sich nicht sagen. Sehr gut würde nun hier der etwas verlorene Satz V. 26 passen: »als letzter Feind wird der Tod vernichtet«. Dann ist der Moment gekommen, wo der Messias sein Königtum »übergibt« (vgl. Lk 4 6 *ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται*) *τῷ θεῷ καὶ πατρί*: mit unserm Artikel können wir die Kraft des griechischen nicht nachbilden, er hat in diesem Fall etwas vom demonstrativum cum relativo: »dem, der Gott und Vater ist«; es kann auch kein Zweifel sein, daß diese Prädikate vom Standpunkt des *παραδιδούς*[1] aus gesagt sind »seinem Gott und Vater« (II 1 3) und nicht etwa lehrhaft vom Standpunkt der Christen aus. Daß die Herrschaftsperiode des Messias nach jüdischer Lehre eine zeitlich begrenzte ist, wissen wir aus IV Esr 7 29, wo er nach 400 Jahren stirbt, aus Off 20 4f., wo sie 1000 Jahre dauert; vgl. auch Pirke Elieser 11: „der 9. König ist der Messias, der vom einen Ende der Welt bis zum andern regieren wird, der 10. ist Gott: damit wird das Königtum zu seinem Urheber zurückkehren". Daß das Urchristentum diesen Gedanken aufgenommen hat, ist ein Beweis, wie hier doch schließlich der Monotheismus durchschlägt und einen möglichen Ditheismus überwindet. Alle dogmatischen Wegdeutungen dieses klaren Tatbestandes sind zu ignorieren. P. ist sich des Auffallenden dieses Gedankens auch bewußt, denn er fügt einen Schriftbeweis an, der mit der Auferstehungsfrage zunächst nichts zu tun hat; wie so oft läßt er sich von seinem lehrhaften Interesse fortreißen. **V. 25** Der Beweis ist aus Ps 110 1 (*κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*) geschöpft. Und zwar sind das Beweisende die Worte *ἕως οὗ*, die P. freilich mit *ἄχρι* (B ℵ A P 17) wiedergibt; das *σύνθρονον εἶναι* hat also eine Grenze. Ferner adaptiert P. sich den Text in freier Abweichung für seine Zwecke, indem er, von dem *σου* absehend, sowohl „die Feinde" wie das Subjekt des *θῇ* unbestimmt läßt, vor allem auch das *αὐτοῦ*. Freilich, nach dem Folgenden zu schließen, muß *ὑπὸ πόδας αὐτοῦ* sich auf den Messias beziehen, es wäre also eigentlich *αὑτοῦ* zu lesen; denn nach dem Zusammenhang kann ja kein Zweifel sein, daß Christus und nicht Gott das Subjekt zu *θῇ* ist (P. hat also den Sinn der Psalmstelle in ihr Gegenteil verkehrt): also Christus muß (nach der Schrift) König sein, bis er die Feinde (im Sinne des P.: Gottes und des Messias) sich unterworfen hat. Ferner hat P. nun auch noch *πάντας* hinzugefügt, und dies wird im Folgenden wichtig, er beweist es in V. 27 aus Ps 8 7. Vorher aber steht **V. 26** »als letzter Feind

1. *παραδιδοῖ* BG und *παραδιδῷ* ℵA DP 31 67** sind beides Konjunktiv-Formen der Koine (Blaß § 23, 4); der Aor. *παραδῷ* KL it vg patr latt kann wegen der schwachen Bezeugung und des Verdachts der Konj. nach *καταργήσῃ* nicht in Betracht kommen. „Zur doppelten Protasis mit Abhängigkeit der einen von der andern s. Kühner ad Xen. Mem. I, 2, 35; Anab. III, 2, 31" (Heinr.).

wird der Tod vernichtet«. Wie gesagt, dies Sätzchen würde sehr gut hinter V. 24 stehen, und man ist in Versuchung, es als falsch eingereihte Randglosse[1] auszuscheiden. Es läßt sich aber auch hier rechtfertigen als eine Rückkehr zu dem Thema der Auferstehung: wenn zu den *ἐχθροί* und *ἀρχαί* auch der Tod gehört, so wird nunmehr klar, warum die allgemeine Totenerweckung erst am Ende des großen Weltenkampfes des Messias stattfinden konnte. Die Personifikation des Todes, die auch im Judentum vorkommt[2], überrascht bei P.: man sollte annehmen, daß er wie Hbr 2_{14} den Satan als den Herrn des Todes ansähe (5_5), und es ist nicht sicher, ob er ihn nicht wie die *ἁμαρτία* mehr spekulativ als ein „Prinzip", als eine *δύναμις* gedacht hat. Wenn V. 26 keine Glosse ist, so ist der Übergang folgendermaßen gedacht: es darf niemand übrig bleiben, denn **V. 27** nach Ps 8_7 »hat er alles unter seine Füße unterworfen«. P. konnte die Ps.-Stelle, die er sich ohne Cit.-Formel zu eigen macht, nur auf den Messias deuten, wenn er den „Menschen" oder „Menschensohn" in Ps 8_5 auf den Messias deutete; ein Beweis, daß ihm der Name „Mensch" oder „Menschensohn" als Messiasbezeichnung nicht fremd war s. z. V. 45. Subjekt zu *ὑπέταξεν* ist natürlich Gott; dann muß freilich *ὑπέτ.* hier zunächst den Sinn haben: er hat angeordnet, bestimmt, daß dem Messias alles unterworfen sein sollte. *ὅταν δὲ εἴπῃ* fasse ich mit Schm. u. a. als exegetische Bemerkung[3] des P. »wenn er aber sagt: „alles ist unterworfen", so ist klar (daß er damit meint:) alles außer dem, der ihm alles unterworfen hat«[4]. Damit ist aus dem Text die eine Ausnahme: Gott erschlossen, und zwar vermöge eines grammatischen Schlusses: wenn von einem *ὑποτάσσειν* die Rede ist, so muß doch ein *ὑποτάξας* da sein, somit erleidet das Pass. *πάντα ὑποτέτακται* eine Einschränkung (vgl. Röm 8_{20}). Daraus folgt also, daß auch nach der Unterwerfung aller Wesen unter Christus noch einer übrig ist, der über ihm steht. Mit **V. 28** wird die Schilderung der Endvorgänge zum Schluß geführt. Sehr nachdrücklich *τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱός*, der doch eine so erhabene Stellung und Aufgabe zugewiesen bekommen hatte[5]; rednerisch auch die Wiederholung

---

1. ℵ^c tol harl go aeth Hil Ambrst haben die Worte hinter V. 27a *πάντα γ. ὑπετ. ὑπὸ τ. πόδ. αὐτοῦ*!

2. Jes 25_8 s. z. V. 55; IV Esr 8_{55}: Tod und Hades parallel wie Off 6_8; Apok. Bar 21_{22} „der Engel des Todes"; Test. Levi 18 Beliar? Für das Griechentum vgl. E. Rohde, Psyche II, 241. 249; Dieterich Nekyia p. 46; Robert, Thanatos, Winkelmann-Programm 1879.

3. *ὅταν εἴπῃ* ohne ein nachfolgendes Futurum kann kein fut. exact. sein, sondern eine laxe Wendung für *ὅταν λέγῃ*. Daß diese Nachlässigkeit gerade bei *εἴπῃ* vorkommt, hat Holwerden, Bijdragen Leyden 1855, S. 21f. bewiesen (z. B. Da 44_{63}; Stob., flor. [III], 2, 5; Justin dial. 69. 70. 71, Chrys. Hom. 25 zu Röm 14_4); vgl. Schmiedel. Nun hat man das erwünschte Fut. in *ὑποταγήσεται* gefunden und einen Bruch und eine Wiederaufnahme der Konstr. angenommen. P. wollte sagen: „wenn aber Chr. gesagt haben wird (zu Gott): »Alles ist unterworfen«, dann wird auch der Sohn selbst sich unterwerfen". Durch den Zwischensatz „natürlich außer dem *ὑποτάξας*", sei er aus der Bahn geworfen worden. Diese Deutung ist sehr künstlich; vor allem mutet die Szene, daß Christus dem Vater von der vollzogenen Unterwerfung Meldung erstattet, sehr theatralisch an.

4. *ὅτι* recit. fehlt B de vg Chr Ambrst, vielleicht mit Recht; G vg peš aegg arm Hipp Or^int Hil Ambrst ergänzen pedantisch *αὐτῷ* hinter *ὑποτέτακται*.

5. *ὁ υἱός* ist hier sehr ganz einzigartig bei P. gebraucht, „der Sohn" *κατ᾽ ἐξοχήν*

ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα — ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι τὰ πάντα — man fühlt, wie alles dem einen Endziel, der Unterwerfung aller Dinge unter Einen zudrängt. *ἵνα* kann final sein: Christus aber will nichts andres, als daß schließlich Gott die Herrschaft behalte; weniger glücklich ist es, *ἵνα* von *ὑποτάξαντι* abhängig zu machen — wegen der Wiederholung von *ὁ θεός* im Nachsatz. Aber vielleicht ist es überhaupt mit keinem der beiden Verba direkt zu verbinden, sondern drückt nur den allgem. Gedanken aus: das alles muß so geschehen, damit schließlich das Gesamtergebnis sei . . — darauf ist die Weltgeschichte angelegt — damit neigt sich dann freilich *ἵνα* stark nach der konsekutiven Seite hinüber, indem es dies von Gottes Weltleitung geplante Ergebnis vergegenwärtigt. *πάντα ἐν πᾶσιν*; nicht nur wegen des vorhergehenden mehrfachen *τὰ πάντα* sondern auch aus rednerischen Gründen wird kein Hörer *πᾶσιν* anders als neutrisch fassen, und gemeint sind „alle Dinge", gerade so wie 8$_{6}$ oder Röm 11$_{36}$; Kol 1$_{16}$[1]. Eine Unterscheidung von beseelten und unbeseelten Wesen ist um so weniger angebracht, als für das Denken des P. auch die unbelebte Natur von Geistwesen durchwaltet wird (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*). *πάντα ἐν* ist zu unterscheiden von dem bloßen Dativ; daß jemand mir alles ist, bedeutet ein Werturteil von mir aus (vgl. 1$_{30}$)[2]; daß jemand in einem Lebenskreise alles ist[3], besagt, daß nur sein Wille gilt, daß er alles tut, daß alle andern nur Organe seines Lebens sind. Diese Auffassung ist hier vollends unausweichlich, wo es sich um die Frage handelt, wem die definitive *βασιλεία* gehören soll. Es liegt also eine mehr philosophisch gefärbte Umschreibung des Begriffs *βασιλεία τοῦ θεοῦ* vor (etwa im Sinne der philonischen *δυνάμεις*). Sie ist im Vollsinne erst vollendet, wenn Christus dem Vater die ganze Welt zu Füßen gelegt hat (diese Abgrenzung auch Mt 13$_{41.43}$). Die Frage ist nur, ob P. an eine lange, womöglich endlose Weltperiode denkt, in der fortan der Wille Gottes in allen Kreaturen geschieht, eine lange glückselige und absolut sündlose neue Weltgeschichte oder ob mit diesem Augenblick der Herrschaftsübergabe die Weltgeschichte überhaupt zu Ende ist, indem Gott die Teile der Welt, die sich gewissermaßen von ihm emanzipiert haben, wieder in seine Gewalt bringt und sich angliedert; so daß das, was *ἐξ αὐτοῦ* war, nunmehr *εἰς αὐτόν* (8$_{6}$)

---

wie Mt 11$_{27}$; Mk 13$_{32}$ und oft bei Joh.; dies ist die Nachwirkung von *τῷ θεῷ κ. πατρί* V. 24.

1. Nach dem sonst in diesen Wendungen herrschenden Sprachgebrauch sollte man statt *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (ℵ D^{c}E G KLP) blos *πάντα ἐν π.* erwarten, was B A D 17 Hippol Euthal^{cod} bieten. In dem *τότε*-Satz ist *καί* wohl mit BDG 17. 67** d e g vg^{codd} peš Ir^{int} Or zu streichen; *υἱός* fehlt Ign^{ipol} Hipp Mcell^{eus} Tert$^{prax\ 4}$ Hil — es könnte wohl Glosse sein, zumal da es bei P. nie wieder so vorkommt. Wortumstellungen bei D und Verwandten: *ὅταν δὲ αὐτῷ ὑποταγῇ τὰ πάντα, τότε αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται . . ἵνα ὁ θεὸς ᾖ πάντα ἐν πᾶσιν.*

2. Clem. Hom. III, 72 *δέσποτα καὶ κύριε τῶν ὅλων — σὺ ἡ πρόφασις σὺ ἡ δύναμις . . σὺ ὁ βοηθός, ὁ ἰατρός, ὁ σωτήρ, τὸ τεῖχος, ἡ ζωή, ἡ ἐλπίς . . . συνελὼν ἐρῶ· σὺ ἡμῖν τὰ πάντα.*

3. Herodot 3, 157 *πάντα ἦν ἐν τοῖσι Βαβυλωνίοισι Ζώπυρος*; Appian b. c. II p. 730 *Πάντα ἦν ἐν Ῥώμῃ τότε Πομπήϊος.* In relig. Bekenntnisformeln CIL X 3800: te tibi, una quae es omnia, dea Jsis; Martial V, 24: Hermes omnia solus, et ter unus; andere mehr an Röm 11$_{36}$ erinnernde hellenist. Formeln bei Reitzenstein, Poim. p. 39 Anm. 1.

wieder eingemündet, in ihm zur Ruhe gekommen wäre und das Ziel seines Daseins erreicht hätte, so daß schließlich nur Gott übrig wäre. Es ist sehr schwer zu sagen, wie P. sich den Ausgang denkt. Da er an andern Stellen (Röm 2 7; 5 21; 6 21. 23; Gal 6 8), wenn auch freilich selten und meist mehr allgemein urchristlich, formelhaft von *ζωὴ αἰώνιος* redet, so wäre an das Erstere zu denken; aber andrerseits sehen wir nicht, daß P. diesen letzten Endzustand, der jenseits des *σὺν Χριστῷ εἶναι* (1 8; II 5 8; I Th 4 17; Phl 1 33; Kol 3 4) läge, jemals ausmalte; aus I Th 4 17 (*πάντοτε*) könnte man schließen, daß die Vereinigung mit Christus auch über das Ende der *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* hinaus währen werde, aber man darf einer solchen Aussage nicht zuviel entnehmen wollen. Neben dieser, ich möchte sagen: mehr spekulativen, steht eine andre Verwendung des Begriffes „Reich Gottes" bei P., die mehr dem allgemeinen urchristlichen Denken und der Verkündigung Jesu entspricht. Wenn 6 9f.; 15 50; Gal 5 21; I Th 2 12; II Th 1 5 vom „Erben des R. G.", vom „Berufen zum R. G." die Rede ist, so daß die Teilnahme am Reiche Gottes als das eigentliche Sehnsuchts- und Heilsziel erscheint, wenn 4 20; Röm 14 17 von einem Hereinragen des R. G. ins Leben der Gem. die Rede ist, so ist damit der Mittelbegriff „Reich des Messias", der doch wieder Kol 1 13 vorherrscht, übersprungen. Man unterscheidet also deutlich zwei Vorstellungsreihen bei P.: 1) die der Verkündigung Jesu entsprechende, wonach die Herrschaft Gottes das einzige Ziel der Hoffnung ist, an dem die Erwählten teilhaben sollen — hierbei brauchte es überhaupt keinen Messias zu geben (vgl. das Buch Daniel); 2) die messianische, wonach zunächst mit der Erhöhung Christi die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* beginnt (Apg 2 36; Kol 1 13), die mit seiner Parusie auf Erden in aller Form aufgerichtet wird; an ihr nehmen die Erwählten teil; denn nach Vollendung der Aufgabe des Messias tritt er zurück, und die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* beginnt; nach P. wahrscheinlich so, daß Gott die „aus ihm" stammende Welt wieder in sich zurück nimmt, jedenfalls alle Wesen mit seiner *δύναμις* durchdringt. Möglich ist jedenfalls, daß P. über die letzte Zurückbringung aller Wesen in den einen Gotteswillen hinaus nicht nachgedacht hat. Dies ist nun freilich keine *ἀποκατάστασις πάντων* in dem Sinne einer endlichen Bekehrung und Begnadigung aller Menschen; an die individuellen Schicksale ist hier überhaupt nicht mehr gedacht, sondern an das schließliche und endgiltige Triumphieren und sich selbst Behaupten Gottes. Dies erscheint auch 8 6 und Röm 11 36 als das letzte Ziel.

Nachdem P. so die Gewißheit der Totenauferstehung aus ihrer Notwendigkeit im ganzen geschichtlich-apokalyptischen Plan der Dinge entwickelt hat, kehrt er in dem Abschnitt E I 3) V. 29—34 noch einmal zu einer argumentatio ad hominem zurück, d. h. er greift Stimmungen und Gedanken auf, die V. 17. 18 noch nicht ernst und ausführlich genug erörtert zu sein schienen. Wir haben hier wieder das uns bekannte Schema aba (vgl. Kap. 13; 2 6—16; 8. 9. 10; 12. 13. 14). Äußerst abrupt setzen die rhetorischen Fragen ein — fast als ob P. hier selber zur Feder gegriffen und diese lebhaften Zeilen hinzugefügt hätte: »Sonst« — P. greift also noch einmal hinter den Standpunkt der Gewißheit, den er glücklich in V. 20ff.

erreicht hatte, zurück auf den des Zweifels. Was folgt aus jener Leugnung? **V. 29** »Was sollen die anfangen« was werden sie in Zukunft tun, »die sich für die Toten taufen lassen?«

P. erwähnt hier eine in der Gem. zwar nicht allgemein herrschende aber doch von Einzelnen geübte Sitte, die er weder lobt noch tadelt, aber auch nicht als allgemein christlich charakterisiert. Hierzu stellt Lietzm. folgende Parallelen zusammen: „Die Vikariatstaufe, d. h. daß man sich für einen ungetauft Verstorbenen stellvertretend taufen ließ, hat sich in Sekten noch lange erhalten. Joh. Chrysostomus 3. St. (X p. 378c Montf.) berichtet von den Marcioniten: *ἐπειδὰν γάρ τις κατηχούμενος ἀπέλθῃ παρ' αὐτοῖς, τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τετελευτηκότος κρύψαντες προσίασι τῷ νεκρῷ καὶ διαλέγονται καὶ πυνθάνονται, εἰ βούλοιτο λαβεῖν τὸ βάπτισμα. εἶτα ἐκείνου μηδὲν ἀποκρινομένου ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησίν, ὅτι δὴ βούλοιτο βαπτισθῆναι, καὶ οὕτω βαπτίζουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος* (= Catene 310). Epiphanius haer. 28 kennt die gleiche Sitte als *παράδοσις* bei den Kerinthianern, auch Tertullian de resurr. 48; adv. Marc. V, 10 weist auf sie hin. In Afrika spendete man (vgl. Philastrius haer. 49 über Montanisten) den Toten selbst Taufe und Abendmahl vgl. Conc. Carth. III (397) c. 6 item placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur . . . deinde cavendum est, ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat. Aus der griechischen Welt käme als Parallele die stellvertretende Feier der Dionysischen Orgien für ungeweiht Verstorbene in Betracht Orphica fr. 208 Abel: *ὄργια τ' ἐκτελέσουσι, λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιόμενοι* vgl. Rohde Psyche² II, 128, 5. Auch II Mak 12 43. 44 (*περὶ ἁμαρτίας θυσίαν . . ὑπὲρ ἀναστάσεως ἀναλογιζόμενος. εἰ μὴ γὰρ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προσεδόκα, περισσὸν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν εὔχεσθαι*) vgl. S. Reinach in Strena Helbingiana 245. Von einem stellvertretenden Taurobolium (Heinrici 476 Anm. 2) wissen wir nichts". Hiernach wird man es durchaus für möglich halten können, daß Christen, die in der Weihetaufe nach hellenistisch-mystischer Weise eine Vergewisserung der *ἀφθαρσία* empfangen zu haben glaubten, und die an das opus operatum eines solchen Sakraments glaubten, dasselbe noch einmal an sich vollziehen ließen, um seine Segnungen auch verstorbenen Angehörigen zu teil werden zu lassen. Daß P. sich nicht schlechthin ablehnend zu diesem Aberglauben verhält, kann sehr verschiedene Gründe haben; es kann Taktik gewesen sein oder Schonung; es ist aber auch nicht unmöglich, daß er dem hierin sich aussprechenden Glauben, der gewiß mit Gebet verbunden war, einen relativen Wert zugestanden habe[1].

Schwieriger noch als die Frage, wie P. sich zu jener Sitte gestellt hat, ist die andre, wie er sich die Wirkung seines Arguments denkt, und auf wen es berechnet ist. *Τί ποιήσουσιν* ist ja natürlich eine Art logischen Futurums, aber es liegt doch auch darin: was werden sie in Zukunft tun? Sie können das ja nicht mehr aufrecht erhalten. Damit wechselt aber *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν*; d. h. es wird schon ihr gegenwärtiges Verhalten als widerspruchsvoll bezeichnet. Das läßt kaum einen andern Schluß zu, als daß es die Auferstehungsleugner selber sind, die

---

1. Natürlich sind die Versuche zahlreich, entweder den Vers als unecht auszuscheiden (oder die Worte *ὑπὲρ τ. νεκρῶν* und *ὑπὲρ αὐτῶν* Blj.) oder die anstößige Sache wegzuerklären: „Über den Gräbern" (Luther), „Taufe durch Leiden" u. s. w. Eine Aufzählung hat keinen Wert, da man aus diesen Versuchen nichts lernen kann. Bchm. möchte lieber auf ein Verständnis der Stelle verzichten, als sie durch Annahme jener Sitte erklären. Er will *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* als Breviloquenz fassen = „für sich als die künftig Toten", gibt aber selber zu, daß dies nicht deutlich aus dem Texte zu entnehmen sei. Dürselen (StKr. 1903, 291 ff.) will interpungieren *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι; ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*; und *τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν;* also *ὑπὲρ νεκρῶν* wäre eine ironische Frage, durch die das Sinnlose des Verfahrens ans Licht gestellt werden soll. — Statt *ὑπὲρ αὐτῶν* conf. DcL peš *ὑπὲρ τ. νεκρῶν*.

diesen Brauch üben. Dies wäre auch insofern gut zu denken, als sie ihre Vikariatstaufe nach Art des Seelenkultes, um das Los der abgeschiedenen unseligen Seelen zu verbessern, geübt haben könnten. Und P. sagt ihnen: im Grunde bewahrt ihr damit einen heimlichen Glauben an die Auferstehung; ihr könnt selber nicht davon lassen. Wenn diese Annahme nicht richtig ist, so müssen wir fragen: auf wen sollte das Argument des P. wirken? Auf die Leugner? Sie konnten ja doch jene Sitte nur für eine Narrheit halten. Auf die übrige Gemeinde, die durch den Zweifel der Leugner irre geworden wäre? Aber was nützt es ihnen, wenn jenes Tun der *βαπτιζόμενοι* als eine Torheit erwiesen wird? Wirksam kann das Argument nur sein, wenn die *βαπτιζόμενοι* und die Leugner identisch sind. P. zeigt ihre Inkonsequenz auf, um ihren Einfluß auf die Gemeinde zu schwächen[1]. **V. 30** Von jener mehr singulären Erscheinung wendet sich P. mit *καὶ ἡμεῖς* zu seinem persönlichen Leben: »auch wir«, ein zweites Beispiel, wie der Auferstehungsglaube das Tun eines Menschen durchdringt. »Wozu begeben wir uns allstündlich in Gefahr?« Das Argument wirkt nur, wenn P. voraussetzt, die Gem. in Kor., aber auch jene Leugner werden zugeben, es sei recht, was P. tut, und sie alle würden es ihm nachtun. *πᾶσαν ὥραν* hat er hyperbolisch gesagt, aber er meint es ganz ernst: **V. 31** »täglich sterbe ich« fügt er in einer zweiten Hyperbel hinzu[2], eindringlich seinen »Brüdern« dies Opfer vor Augen haltend und betonend »ja bei meinem Ruhm an euch, den ich in Christo Jesu unserm Herrn habe!« *νή*, im NT nur hier, Beteuerung, wobei die Person oder Sache, bei der man sozusagen schwört, im Akk. steht; im Griech. ist es gewöhnlich ein Göttername. Statt dessen tritt hier das Teuerste und Heiligste ein, was P. hat, und das ist seine *καύχησις*, »mein Stolz auf euch« (vgl. I Th 2$_{19}$f.; Röm 15$_{17}$; Phl 2$_{16}$); das Pron. *ὑμετέραν* für einen gen. obj. wie 16$_{17}$; 11$_{24}$ *εἰς τ. ἐμὴν ἀνάμνησιν*; Röm 11$_{31}$ *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει* Thucyd. 1, 69 *αἱ ὑμετέραι ἐλπίδες* die Hoffnungen auf euch vgl. Kühner II § 455 Anm. 11)[3]. An sich könnte *ὑμετέρα καύχησις* auch der Stolz der Korr. auf ihren Ap. sein (vgl. II 1$_{14}$); aber dabei wäre *ἣν ἔχω* etwas zu stark, das doch nur den in *καύχησις* liegenden Verbalbegriff expliziert. Daß überhaupt ein Rel.-Satz folgt, wäre überflüssig, wenn P. nicht betonen

---

1. *ὅλως* wie Mt 5$_{34}$; *καί* in der Frage wie Röm 8$_{24}$; Lk 13$_{7}$ ist auch klassisch (Krüger § 69, 32, 16): mir scheint dieser Gebrauch nicht blos steigernd zu sein; die addierende Natur von *καί* wirkt hier noch nach: außerdem, daß der Feigenbaum keine Früchte trägt, wozu entwertet er auch noch das Land? was einer sieht, wozu braucht er da noch zu hoffen? wenn es keine Auferstehung gibt, warum lassen sie da noch taufen?

2. Natürlich wird das *ἡμεῖς* auch seine Genossen im Amt mitumfassen, aber der leichte Wechsel mit dem Sing. zeigt, daß er an sich besonders denkt. Ähnliche Hyperbeln II 4$_{11}$; 11$_{23}$; Röm 8$_{36}$. Es ist dies aber eine auch sonst vorkommende rednerische Hyperbel: Sen. ep. 24, 20 cotidie morimur, cotidie enim demitur aliqua pars vitae; Athen. XII p. 552 B *τὸ οὕτως ἔχοντα τοσοῦτον χρόνον διατελεῖν καὶ καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν ἀποθνήσκειν μὴ δύνασθαι τελευτῆσαι τὸν βίον . .*; Philo in Flaccum M II p. 542 *οἶδ᾽ ὅτι ἀναμένουσί με . . καὶ καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν, μᾶλλον δὲ ὥραν, προαποθνήσκω.*

3. A min aeth Or Euthal[cod] interpretieren *ἡμετέραν; ἀδελφοί* om DG L arm Or Chr Ambrst. D Ambrst haben nur *ἐν κυρίῳ*.

wollte, daß er diesen Stolz »in Chr. Jesu unserm Herrn« hat; diese feierliche Erklärung soll den Schein eitlen Prahlens zerstreuen, wie 9 1; 4 15. Bei *ἀποθνήσκω* denkt P. nicht an das Dahinsiechen seines elenden Körpers (wie II 4 11. 16), sondern an die Gefahr (*κινδυνεύομεν*), in die er sich freiwillig täglich um seines Berufes willen begibt (vgl. II 11 26, wo die *κίνδυνοι* aufgezählt sind); mag das *καθ' ἡμέραν* auch hyperbolisch sein, so pflegen wir doch die Gefahren seiner Existenz und die Leistung seiner persönlichen Tapferkeit im allgemeinen zu unterschätzen; auf einen bestimmten Fall kommt er V. 32a zu sprechen.

Was heißt *ἐθηριομάχησα*? *θηριομαχεῖν* ist term. techn. vom Tierkampf in der Arena. Nach Dig. 48, 19; 38, 2 actores seditionis et tumultus populo concitato per qualitate dignitatis aut in furcam (v. l. in crucem) tuluntur aut bestiis obiiciuntur aut in insulam deportantur. Nun wird allgemein gesagt, P. könne diesen Tierkampf nicht erlebt haben, nicht nur, weil die Apg. nichts davon weiß, sondern weil er ihn II 11 23–29 hätte mit aufzählen müssen. Ferner konnte P. als röm. Bürger überhaupt nicht ad bestias verurteilt werden, jedenfalls hätte er nach Dig. 28, 1, 8; 48, 19, 29 durch diese Strafe sein Bürgerrecht verloren, auf das er sich aber in Cäsarea noch beruft. Darum faßt man den Ausdruck bildlich nach Ign. Röm 5 1 *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης . . . δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστιν στρατιωτικὸν τάγμα.* Der Unterschied ist nur, daß Ign. selber auf seine Metapher aufmerksam macht, während bei P. niemand merken kann, daß eine solche vorliegt. Und so ohne weiteres kann man doch unter wilden Tieren sich nicht Menschen vorstellen[1]. Krenkel (Beiträge S. 126–152) denkt an eine Art Geheimsprache: Kampf mit dem „Tiere", d. h. der röm. Staatsgewalt (wie Off 13). Aber P. ist ja garnicht von der röm. Obrigkeit bedrängt worden, namentlich in Ephesus nicht, wo er mit den Vertretern des Kaiserkultus, den Asiarchen (vgl. m. Artikel Kleinasien in RE³ X, 541) befreundet war. Es gibt nun noch eine Möglichkeit, *θηριομαχεῖν* wörtlich zu fassen, nämlich wenn man den Satz irreal versteht. »Wenn ich zu Ephesus den Tierkampf erduldet hätte«, wenn es dahin gekommen wäre – »was hätte es mir genützt?«. Das *ἄν* im Nachsatze kann fehlen, wie öfter bei Epiktet grade bei *τί τὸ ὄφελος* (Schenkls Reg.). Aber woran sollten die ersten Leser merken, daß P. irreal redete? Nun, sie kannten ja die Vorgänge und wußten genau, worauf P. anspielte, nämlich auf einen Vorfall, bei dem die Stimmung des Volkes derartig gegen ihn erregt war, daß man ad bestias rief, und bei dem seine Lage derartig war, daß er leicht hätte trotz seines Bürgertums als Aufrührer ad bestias verurteilt werden. Nun verstehen wir auch *κατὰ ἄνθρωπον*, das eine crux interpretum ist[2]. Es bedeutet „nach Menschenwillen", „wenn es nach Menschen gegangen wäre", wenn ich damals wirklich den Tieren vorgeworfen und gestorben wäre, was hätte ich davon für einen Nutzen gehabt? Daß diese Deutung die richtige ist, ergibt sich schon aus folgender Erwägung. Das *θηριομαχεῖν* muß hier mit dem Tode verbunden gedacht sein, sonst käme weder die Steigerung *κινδυνεύομεν, ἀποθνήσκω, ἐθηριομάχησα* heraus, noch hätte das *τί τὸ ὄφελος* einen Sinn. Denn sowohl in *κινδυνεύομεν* wie in *καθ' ἡμ. ἀποθνήσκω* sind es doch nicht blos irgend welche Leiden und Verfolgungen, die vorschweben; der Gedanke ist doch: was hat es für einen Sinn sich dem Tode auszusetzen, wenn es keine Auferstehung gibt? Und so muß auch *θηριομαχεῖν* nicht nur bildlich ein Ringen mit bösen Menschen sondern eine wirkliche und ernste Todesgefahr

1. Appian b. c. p. 763: *ὅσοις θηρίοις μάχομαι* zeigt ganz deutlich die Metapher in der Entstehung begriffen; aber *θηριομαχεῖν* ohne nähere Bestimmung kann nicht so ohne weiteres als Metapher verstanden werden.

2. Man deutet entweder „nach gewöhnlicher Menschenart", im Interesse zeitlichen Ruhmes, oder „wie ein Mensch, der keine Hoffnung hat" oder „nach Menschenvermögen, mit Anstrengung höchster Kraft" – aber nichts davon ist recht überzeugend.

einschließen. – Welchen Vorgang kann P. meinen? Wenn wir annehmen, daß die Apg. einigermaßen vollständig berichtet, so kann nur die Gefahr beim Aufstande des Goldarbeiters Demetrius gemeint sein, als man die Gefährten des P. 19_{29} ins Theater schleppte; wenn man den dunklen Drang jener *ἐκκλησία* deuten will, so läuft er doch darauf hinaus, den P. bei der Obrigkeit denunzieren zu wollen, und das Ende wäre, wie so oft später, die Verurteilung ad bestias gewesen. Gegen diese Identifizierung wird sich nun sofort das schwerwiegende chronologische Bedenken erheben, daß ja P. unmittelbar nach jenem Aufstande (20_{1}) Ephesus verlassen haben soll; nach der herrschenden Annahme aber ist ja I Kor noch in Ephesus geschrieben (16_{8}). Also müsse unsere Erklärung unmöglich sein. Ich verkenne nicht das Gewicht dieses Grundes, stelle aber eine Gegenfrage: wenn man jemandem, der von den Abfassungsverhältnissen unseres Briefes nichts weiß, unsere Stelle vorlegte und ihn fragte: wo ist das geschrieben?, so würde er doch wohl antworten: „überall kann es geschrieben sein, nur nicht in Ephesus, denn P. blickt doch hier auf Erlebnisse in Ephesus zurück". Man mache den Versuch und lege die Stelle Unbefangenen vor, man wird diese Antwort erhalten. Damit ist nun freilich ein sehr schweres Problem aufgerollt. Nimmt man es mit diesem Satze ernst, so stürzt die ganze bisher angenommene Chronologie der Korintherbriefe zusammen. Ich bemerke aber, daß diese Folge auch da eintritt, wo man das *θηριομαχεῖν* bildlich deutet und auf andre ephesinische Vorgänge bezieht; denn unser Vers kann sehr schwer in Ephesus geschrieben sein; vgl. auch I 1_{8}. Man darf sich auch nicht auf 16_{8} *ἐπιμενῶ δὲ ἐν Ἐφέσῳ* berufen zum Beweise, daß auch unsere Stelle in Ephesus geschrieben sein könne; denn hier war die Erwähnung von Ephesus sprachlich nötig, wenn P. nicht „hier" sagen wollte, und niemand kann zweifeln, daß er zur Zeit dieses Verses in Ephesus war. In 15_{32} liegt es aber anders; das *ἐθηριομάχησα* braucht keine Lokalbestimmung, wenn die Vorgänge den Lesern im allgemeinen bekannt sind; die Erwähnung des Ortes war nur veranlaßt, wenn der Schreiber sich nicht mehr an dem betr. Orte befindet. Es taucht also die Hypothese auf, daß Kap. 15 einem andern Briefe angehört als 16_{8} und nicht in Ephesus geschrieben ist. Wie sich das mit anderen Daten vereinigen läßt, darüber s. die Einleitung. Jedenfalls ist damit die Zuweisung von Kap. 15 an den I. vorkanonischen Brief, für die manche innere Gründe sprechen, sehr schwierig geworden.

»Was hätte ich für Nutzen davon gehabt?« hat P. gefragt. Hier, wie 13_{3} schlägt die altjüdische Vorstellung durch, daß der Märtyrer oder Asket für seine Aufopferung einen Lohn erwartet. Aber diese Hoffnung wäre illusorisch, wenn Tote nicht auferstehen. **V. 32b** Ist es so, dann wollen wir uns doch lieber gleich zu der Parole voller Diesseitigkeit bekennen, die er aus Jes 22_{13} zitiert (wörtlich nach LXX); P. hätte auch Sap 3 zitieren können, wo diese Stimmung unübertrefflich geschildert ist, namentlich V. 6ff.[1]. Wie nahe nun auch dem gewöhnlichen Menschen solche Folgerung liegen mag – nicht jeder, der die Hoffnung auf ein ewiges Leben aufgegeben hat, wird so denken. Es ist auch die andre Konsequenz denkbar – und sie ist von Männern wie Gottfr. Keller gezogen worden –, daß das Leben doppelt ernst genommen werden muß, wenn es mit dem Tode definitiv zu Ende ist. Darum hüte sich der Prediger, dies dem P. ohne Einschränkungen

1. *Δεῦτε οὖν κ. ἀπολαύσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν, κ. χρησώμεθα τ. κτίσει* (A: *κτήσει*) *ὡς νεότητι σπουδαίως· οἴνου πολυτελοῦς κ. μύρων πλησθῶμεν, καὶ μὴ παροδευσάτω ἡμᾶς ἄνθος ἔαρος· στεψώμεθα ῥόδων κάλυξιν πρὶν ἢ μαρανθῆναι.* Viele griech. und römische Äußerungen dieser Art bei Wetstein, vgl. Maaß, Orpheus p. 207ff. z. B. Anthol. II, 47, 6: *καὶ πίνε κ. τέρπου, οὐ γὰρ εἰς ἀεὶ πιόμεθα, οὔτ' ἀεὶ τέρψιος ἑξόμεθα. – καὶ στεφάνοις κεφαλὰς πυκασώμεθα, καὶ μυρίσωμεν αὐτούς, πρὶν τύμβοις ταῦτα φέρειν ἑτέρους*; Sen. controv. 14: bibamus, moriendum est; Horaz od. II, 3, 13–16 u. ö.

nachzusprechen. Ja, P. selber meint es im Grunde nicht so: er redet aus dem Sinne derer, die er sofort eindringlich warnt: *μὴ πλανᾶσθε* (6 9), laßt euch nicht durch solche Stimmung verführen, wie sie in euren Kreisen wohl herrschen mag. »Gute Sitten verdirbt schlechter Umgang« mit diesem Zitat aus der „Thais" des Komikers Menander[1] kommt P. auf die Versuchungen zurück (Kap. 10), die den Christen aus allzu intimem Umgang mit ihren heidnischen Volksgenossen erwachsen könnten. **V. 33** Wie in einem Rausch scheinen sie befangen zu sein von Weltlichkeit und Genußsucht, so mögen sie denn einmal »ordentlich nüchtern werden[2] und nicht sündigen«, wie sie in immerwährender Gefahr stehen; vgl. 6 18. Denn es gibt Leute unter euch, die »von Gott nichts wissen wollen[3]; zur Beschämung sage ichs euch«, daß in einer Gemeinde solche Leute sind und daß sie eine Gefahr sein können! Mit diesem heftigen Ausbruch gegen die diesseitige Gesinnung der Auferstehungsleugner und ihres Anhangs bricht P. die Erörterung des 1. Teils ab, um nun überzugehen zu der Frage

II. Teil. Wie die Toten auferstehen? V. 35—57. **V. 34** *ἀλλ' ἐρεῖ τις*[4] führt den Einwand der Gegner ein: *πῶς*, wie soll man sich das „Auferstehen" denken? »Mit was für einem Leibe kommen sie«, *δέ* spezialisiert das allgemeine *πῶς*; die Gegner meinen natürlich: wie soll man sich ihr Aussehen denken, ihr Leib ist ja verwest! An eine andre Art von Leib denken sie gewiß noch nicht, aber P., der schon weiß, wo er hinaus will, läßt sich die Frage von ihnen so stellen, daß sie zu seiner Antwort paßt[5]. E II 1) In

---

1. Fragm. ed. Meinecke 75. Es ist kein Zufall, daß P. gerade Menander zitiert; nicht daß er aus dem Theater oder aus Privatlektüre ihn gekannt hätte; aber M. war ein Schulschriftsteller, der wegen seiner sentenzenreichen Lebensweisheit gelesen wurde. „Das Metrum braucht P. nicht ignoriert zu haben, da man leicht *χρῆσθ'* las, auch wenn man *χρηστά* schrieb Win.[8] § 5, 8". Schm.; *ὁμιλίαι* sind zunächst Gespräche, aber ebenso gut auch Umgang, und das allein paßt hier; Xen. Mem. I, 2, 20: *ὁμιλία τῶν χρηστῶν*.

2. *δικαίως* steht hier ganz neutral: so wie sichs gehört. Od. ξ, 90: *οὐκ ἐθέλουσι δικαίως μᾶσθαι*; Reitzenstein, Poimandres S. 102, Z. 1 v. u.

3. Ob *ἀγνωσία* ironisch mit Spitze gegen die *γνῶσιν ἔχοντες* 8 1 gemeint ist? Es liegt nahe; denn gerade jene Gnostiker werden von ihrem Standpunkt aus am ehesten den Lebensgenuß als etwas Indifferentes (6 13) angesehen haben. Daß *ἀγνωσία* ein positiver Begriff ist „Liebe zu Leib und Sünde" hat Reitzenstein (Mysterienrell. 120) mit Recht betont und durch die überraschenden Parallelen aus Corpus Hermet. erläutert: I, 27 *ὦ λαοὶ, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε·* VII, 1 *ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον [λόγον] ἐκπιόντες — στῆτε νήψαντες, ἀναβλέψατε τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἵ γε καὶ δυνάμενοι. ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν κ. συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχήν, μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσιν.* — Statt *λαλῶ* B א DP haben AG KL das gewöhnliche *λέγω*.

4. Diese auch Jak 2 18 vorkommende Wendung ist wahrscheinlich ebenso wie die daneben stehenden *θέλεις γνῶναι* (Epikt. III, 23, 9) und *δεῖξόν μοι — κἀγώ σοι δείξω* (Epikt. I, 6, 43) eine Floskel der Diatribe, wenn ich auch augenblicklich andre Parallelen nicht zur Verfügung habe als Sen. tranq. an. 14, 6 dicet aliquis, ep. 47, 18. 20; Tert. Apol. 46, 17.

5. Die Praesentia des Lehrsatzes *ἐγείρονται, ἔρχονται* kennzeichnen die wissenschaftliche Art der folgenden Untersuchung. Ob man zu *ἔρχονται* wirklich ergänzen soll: „aus dem Hades zu den Überlebenden"? Der Ausdruck ist ganz zwanglos: „kommen sie daher". Der Dativ drückt die begleitenden Umstände aus (Blaß § 38, 3); vgl.

dem ersten Absatz der Erörterung V. 36–44a sucht P. durch einige Analogien begreiflich zu machen, daß es außer dem sarkischen Leibe noch andre Möglichkeiten eines Leibes gibt. **V. 36** Die Anrede[1] »du Narr« Lk 12 20 ist unverhältnismäßig hart, namentlich da P. die Kenntnis einer sehr schwierigen, dem Griechen zunächst ganz fern liegenden Theorie zu verlangen scheint. Er will wohl mehr die glaubenslose Gesinnung tadeln, die Gott kein Wunder zutrauen will, wie Ps 13 1 der Atheist „Narr" (נָבָל) genannt wird; vgl. Mt 22 29. Zunächst hält P. dem Zweifler in eindringlicher Apostrophe (*σύ* voran gestellt) eine Naturanalogie entgegen, die uns aus Joh 12 24 geläufiger ist, wo vor allem die Notwendigkeit des Todes betont ist; hier frappiert uns das *οὐ ζωοποιεῖται*[2]; soll denn das Samenkorn „lebendig gemacht werden"? Es soll doch Frucht bringen. Man sieht, wie P. schon an die Sache und nicht mehr im Bilde denkt. Daß das Samenkorn in der Erde stirbt, hat I Clem 24 5 durch *διαλύεται* (Tert. Apol. 48, 8 corrupta et dissoluta) gut erläutert, er stellt sich eine Zersetzung vor, aber „Sterben" kann man den Prozeß, der sich im Innern der Erde an ihm vollzieht, nur nennen, wenn es einem auf die Deutung und nicht auf das Bild ankommt. Rein wäre das Bild, wenn nur das tert. comp. des Begrabenwerdens betont würde, wie V. 42f. Insofern liegt es ja nahe, das Geschick des Korns mit dem des Toten zu vergleichen[3]. Aber diese erste Analogie wendet sich nur gegen die Leugnung der Auferstehung überhaupt; erst **V. 37. 38** antwortet auf die skeptische Frage *ποίῳ σώματι*; Diese zweite (*καὶ*) Analogie stellt denselben Gegenstand, um den es sich handelt, im casus pendens eindringlich voran (Lk 21 6), um dann mit bezug auf ihn zu sagen: »du säest nicht den Leib, der da werden soll, sondern ein nacktes Korn z. B. von Weizen oder einer von den übrigen (Arten), Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er es gefügt hat und jedem von den Samenkörnern seinen besondern Leib«; zu *εἰ τύχοι* vgl. zu 14 10. Um zunächst den Grundgedanken des (unausgeführten) Vergleichs herauszuheben: gerade so wie

---

II 5 *ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ προσεύχεσθαι*; auch *τοῖς ἔθεσι, κώμοις καὶ μέθαις, πνεύματι περιπατεῖν* Apg 21 21; Röm 13 13; Gal 5 16; vgl. Apok. Baruch 49: In welcher Gestalt werden wohl die [weiter] leben, die an diesem Tag am Leben sind?

1. Unverständlich ist, wie Heinr. leugnen kann, daß der artikellose Nom. *ἄφρων* vokativisch gebraucht sei, und daß er *εἶ* ergänzt wissen will; vgl. Blaß § 33, 4. Natürlich findet sich auch die Var. *ἄφρον* KL Väter.

2. Daß P. hier auf das Mysterium von Eleusis anspiele, wird man nach Rohde Psyche I, 290ff. und dem, was er über die Symbolik dieser Feier sagt, nicht mehr aufrecht halten können. Gegen die Meinung, „Raub und Wiederkehr der Kore bedeute die Versenkung des Samenkorns in die Erde und das Aufkeimen der Saat aus der Tiefe", und dies sei „das Vorbild der menschlichen Seele, die ebenfalls verschwinde um wiederaufzuleben" hat Rohde schlagend eingewandt, daß ja diese Analogie auf den griech. Seelenglauben garnicht zutrifft: „Sie wäre nur vorhanden, wenn der Seele, wie dem Samenkorn, nach vorübergehendem Eingehen in die Erdtiefe, ein neues Dasein auf der Erde, also eine Palingenesie, verheißen worden wäre. Daß aber dies nicht der in den von Staatswegen begangenen Mysterien Athens genährte Glaube war, gibt jetzt Jedermann zu". M. a. W., die Analogie paßt allenfalls nur zu der Hoffnung auf das Auferstehen Begrabener; daher sind die Parallelen aus dem Talmud (s. u.) heranzuziehen.

3. Eine Art Konjektur scheint mir die LA von A 89 108 Epiph Chrys^{codd} zu sein *ζωογονεῖται*: wird nur dadurch lebendig erhalten, daß es stirbt – eine sehr pikante Ausdrucksweise.

das Korn, das du in die Erde legst, durchaus nicht ahnen läßt, daß daraus ein Halm mit Ähre und Körnern werden wird, gerade so unähnlich und überraschend neu ist der Leib des Auferstandenen gegenüber dem ins Grab gelegten; es scheint schlechterdings kein Zusammenhang zwischen dem einen und andern zu bestehen; wie wir dort eine wunderbare Tat der Schöpfermacht Gottes bewundern, so auch hier; aber so sicher wir dort auf dies Wunder vertrauen, so sicher dürfen wir es auch hier. Das ungefähr der Gedanke der allzu knappen und doch auch wieder überladenen Analogie. Aber die gebrauchten Ausdrücke fordern noch eine Erklärung.

Auffallend ist zunächst die biologische Anschauung; während wir zu wissen glauben, daß die Ähre eine organische Entfaltung der in dem Korn enthaltenen Keime, Ansätze, Anlagen und Möglichkeiten ist, denkt P. gerade umgekehrt, daß das Korn aus sich heraus niemals die Ähre treiben könnte — der Faktor der selbsttätig wirkenden Natur ist völlig ausgeschaltet. Aber auch Gottes Einwirkung denkt er nicht so, daß er die im Korne liegende Triebkraft geschaffen habe und durch sie aus dem Samen die Pflanze entstehen lasse, sondern er faßt den Schöpfungsprozeß so auf, daß dem Samenkorn durch eine besondere Fügung seine Gestalt verliehen werde, wie man einem unbekleideten Menschen ein Gewand überhängt. Und zwar, als ob P. das völlig Neue, mit dem Korn Unzusammenhängende noch betonen wollte, fügt er noch hinzu *καθὼς ἠθέλησεν*, als ob Gott den freien Willen hätte, dem Korn bald diese, bald ein anderes *σῶμα* zu verleihen. Diesen Nebengedanken muß er jedoch sofort wieder einschränken durch *καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα*[1], denn damit ist ja doch schließlich die Auswahl der *σώματα* ganz scharf begrenzt; man müßte schon das *ἠθέλησεν* auf die Anordnung und Fügung bei der erstmaligen Schöpfung[2] beziehen, um ihm neben dem *ἴδιον σῶμα* noch eine Bedeutung zu sichern. Aber kehren wir von diesem Nebengedanken zum Hauptgedanken zurück. Das Wesentliche ist, daß Gott das neue *σῶμα* nicht aus dem Korn herauswachsen läßt, sondern ihm dies *σῶμα* verleiht. Das ist von der Pflanze überhaupt nicht zu denken, weder biologisch noch populär. P. denkt wieder nicht im Bilde, sondern in der Sache, d. h. er schildert das Schicksal des Samenkorns schon mit Ausdrücken, die vom Prozeß der Auferstehung des Begrabenen hergenommen sind. Er kann eben ein Gleichnis nicht rein durchführen; indem er die Deutung sofort einmischt und vorweg nimmt, raubt er ihm die Beweiskraft. Wir müssen daher auf den ganz allgemeinen Gedanken zurückgreifen, den wir oben als den Kern des Vergleichs herausgeschält haben: So wie das Samenkorn der Gestalt der künftigen Pflanze noch völlig unähnlich ist und nicht ahnen läßt, was aus ihm werden wird, so verleiht Gott den Toten bei der Auferstehung einen Leib, der von dem ins Grab gelegten völlig verschieden ist. Damit haben wir den merkwürdigen Ausdruck *δίδωσιν αὐτῷ σῶμα* verstehen gelernt. Aber die Sache ist außerdem noch verdunkelt dadurch, daß ein zweites Bild damit vermischt wird. Dieser neue Auferstehungsleib wird unter der Hand mit einem Kleide verglichen[3], und der Zustand des Toten vor der Auferstehung daher als „Nacktheit" bezeichnet. Dies paßt nun auf das Samenkorn vollends nicht — denn inwiefern sollte es „nackt" sein? Die Übersetzung „ein bloßes Korn" verdeckt die Schwierigkeit durch einen deutschen Sprachfehler; man will sagen: „bloß ein Korn". Nun ist aber *γυμνός* hier gebraucht, weil es in diesen Zusammenhängen ein term. techn. ist, wie wir aus II 5 3 sehen, wo *γυμνός* den leiblosen Zustand nach Ablegung

1. *τό* vor *ἴδιον* (ℵcKL) ist mit allen alten Zeugen zu streichen; statt *δίδωσιν αὐτῷ* BℵAP haben DG KL *αὐτῷ δίδωσιν*.

2. Hier liegt doch wohl Gen 1 11 zu Grunde: *σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα*.

3. Ein häufiges Bild z. B. auch bei Philo leg. all. II, § 80: *ἐκδῦναι τὰ σώματα*; Sen. ad Marciam 25, 1: ossa cineresque; non magis illius partes, quam vestes aliaque tegumenta corporum; ferner Asc. Jesajae 4, 16; 8, 14 s. z. II 5 1ff. Ferner vgl. Reitzenstein, Mysterienrell. S. 175 f. s. u.

des Leibes im Tode bezeichnet; strenggenommen freilich gehört dazu eine andere Anthropologie als P. sie hat, nämlich die platonisierende: die Seele, wenn sie vom Leibe gelöst wird, ist „nackt“, ihres Leibes entkleidet; aber P. bedient sich gleichwohl hier dieses offenbar überlieferten term. techn., um den Zustand des Toten zu bezeichnen, der noch nicht sein definitives himmlisches Gewand, den neuen Leib angelegt hat. Nach II 5 3 ist dem P. das *γυμνοὶ εὑρεθῆναι* ein fürchterlicher Zustand, von dem er nur weiß, daß er uns sicher nicht beschieden sein wird. Vielleicht will er die hellenische Vorstellung von körperloser Fortexistenz der Seele so charakterisieren. Das Bild vom „nackten“ Korn hat P. wohl aus seiner jüdischen Vergangenheit übernommen: Sanhedrin f. 91 a heißt es auf die Frage, ob die Toten nackt oder bekleidet auferstehen: „Wenn das Weizenkorn, welches nackt begraben wird, mit vielen Gewändern bekleidet hervorkommt, um wie viel mehr die Frommen, die in ihren Kleidern begraben werden“. Hier aber hat das Wort seine ganz eigentliche Bedeutung. Wenn P. es übernommen hat, so hat er es vertieft oder umgedeutet: auf das Korn bezieht er es etwa in der Bedeutung: „gestaltlos, noch ungestaltet“, auf den Toten in dem Sinne: „noch ohne den Auferstehungsleib“. Vgl. noch Luc. Necyom. 12; Plato Gorg. 532 EC.

Nachdem P. durch jene Analogie den Leser darauf vorbereitet hat, daß es auch noch ganz andere, hier auf Erden ungeahnte Existenzformen gibt, greift er jetzt aus der Fülle des *κόσμος* eine Anzahl von Beispielen heraus, aus denen die unbegreifliche, reiche Mannigfaltigkeit, die vielen Möglichkeiten, die es in Gottes Welt gibt, erhellen. **V. 39** Schon die *ζῶα* (aufgezählt wie Gen 1 24f.) haben nicht alle dieselbe *σάρξ* – ein Satz, der nach moderner Biologie nicht aufrecht erhalten werden kann – Menschen, Vierfüßer, Vögel und Fische haben je eine andre Art körperlicher Substanz[1]. Ferner: **V. 40** es gibt (nach allgemein antiker Anschauung) himmlische und irdische *σώματα*, die himmlischen sind die Gestirne, wie aus der Fortsetzung V. 40 b. 41 zu ersehen ist[2]. Die Übersetzung „Himmelskörper“ (Heinr.) ist hier ganz unangebracht, da es sich dem ganzen Zusammenhang nach um beseelte Leiber handelt. Der starke Gegensatz (*ἀλλά*) ist auffallend, da ja vorher garkeine Identität behauptet war; schwierig ist, wie von den *σώματα ἐπίγεια δόξα* ausgesagt werden kann, denn im Folgenden bedeutet *δόξα* den strahlenden Lichtglanz (der Gestirne), der doch bei den *σώματα ἐπίγεια* gerade nicht vorhanden ist, wie denn *δόξα* bei P. überhaupt etwas allem Irdischen total Fremdes und Entgegengesetztes ist. Um das Wort auf beide Klassen der *σώματα* beziehen zu können, muß man es hier in einem schwächeren und

---

1. Das oft wiederholte *σάρξ* bleibt an mehreren Stellen in den Hsrr. weg 2: D^{gr} r aeth, 3: min peš cop arm, 4: DG 17 vg peš Tert Ambrst, 5: AKLP m r vg peš cop. Statt *ἀνθρώπων* haben D d e m peš Tert Ambrst Dial vielleicht ursprünglich den Sing. Das 2. und 3. *δέ* fehlt bei den Latt. vielfach. GKL stellen die Fische vor die Vögel.

2. Wahrscheinlich haben die Juden die Gleichsetzung der Gestirne mit Engeln aus der babylon. Religion übernommen (Zimmern KAT.³, 456 ff.); sie herrscht im AT. und nachexil. Judentum (Everling, Angelologie S. 46 ff.; Bousset, 370 ff.). Vgl. Hen 18 13–16; 21 3–6: Sterne, die den Befehl Gottes übertreten haben. Ebenso hat die Stoa die Gestirne mit den alten Volksgöttern identifiziert; Philo de plantat. § 12: *τὰ μὲν οὖν μεταβατικῇ κινήσει χρώμενα, ἃ δή φαμεν ἡμεῖς ζῶα εἶναι, ταῖς τοῦ παντὸς ὁλοσχερεστέραις προσεγένετο μοίραις, γῇ μὲν χερσαῖα, πλωτὰ δὲ ὕδατι, τὰ δὲ πτηνὰ ἀέρι καὶ τὰ πυρίγονα πυρί – καὶ οἱ ἀστέρες οὐρανῷ – ζῶα γὰρ καὶ τούτους νοερὰ δι᾽ ὅλων φασὶν οἱ φιλοσοφήσαντες* vgl. de gigant. 7. 8; de somm. I, 135 *ἀστέρων – καὶ γὰρ ἕκαστος τούτων οὐ μόνον ζῶον, ἀλλὰ καὶ νοῦς δι᾽ ὅλων ὁ καθαρώτατος εἶναι λέγεται*; op. m. 73 = Engel.

neutraleren Sinne: „Aussehen, Erscheinung“ verstehen[1]. **V. 41** geht hart asyndetisch zu den Unterschieden der *σώματα ἐπουράνια* über, die sich von einander an »Glanz«, Helligkeit unterscheiden[2], *διαφέρειν ἐν* (Plato Pol. p. 568 A) statt des gewöhnlichen Akk. oder Dativ ist für die paulinische limitative Verwendung von *ἐν* (hinsichtlich, im Punkte von . . I Th 3 2) bezeichnend. Mit **V. 42. 43** macht P. die Anwendung der Vergleichung auf die Totenauferstehung: »so verhält es sich auch mit der T.« (Mt 13 40. 49) d. h. wenn schon Gottes Schöpfung eine so reiche Wunderfülle zeigt, wie sollte er nicht in seiner *καινὴ κτίσις* etwas völlig Neues schaffen können! Und nun folgt die herrliche rednerische Verkündigung der neuen Leiblichkeit (4 Antithesen mit anaphorischen Gliedern): zunächst werden die großen qualitativen Gegensätze zwischen Diesseits und Jenseits in klangvollen Abstraktis kontrastiert, bis dann **V. 44a** das lösende Wort fällt, auf das alles bisherige lossteuert, vom *„σῶμα πνευματικόν“*. Aus der obigen Analogie V. 36 ff. entnimmt P. die Metapher *σπείρεται* für das Begraben, das reimartig mit *ἐγείρεται* korrespondiert. *φθορά – ἀφθαρσίας*, dies der dem hellenischen Empfinden wunderbarste Gegensatz; denn *ἀφθαρσία* ist in gewisser Weise höchstes Sehnsuchtsziel griechisch-mystischer Religion[3]. *ἀτιμία – δόξα*: hier bekommt das elastische Wort *δόξα* durch den Gegensatz wieder eine etwas andre Nuance (nach „Ehre“ hin); *ἀσθένεια – δύναμις* (Phl 3 10) – wenn Röm 1 20 *τὰ ἀόρατα θεοῦ* als *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* beschreibt, so dürfen wir wohl sagen, daß hier das Wort einen Hauch von „Vergottung“ hat, der Auferstandene wird dem Wesen Gottes ähnlich; dies ist die Nuance, die sonst *δόξα* zu haben pflegt. *ἐν* modale bezeichnet hier recht deutlich die Erscheinungsform[4].

σῶμα ψυχικόν, σῶμα πνευματικόν. Hier endlich kommen wir zurück auf die S. 70 angerührte Frage, wie P. *ψυχικός* im Sinne von „natürlich“ in ähnlicher Weise brauchen kann, wie sonst *σαρκικός*. Denn das ist doch zweifellos, daß *σῶμα ψυχικόν* hier den Leib „aus Fleisch und Blut“, das *σῶμα ἐπίγειον, χοϊκόν* bezeichnet; aber „wie konnte P. auf den Einfall kommen, das Sinnliche, Materielle (im Gegensatz zum Übersinnlichen *πνευματικόν*) durch *ψυχικόν* zu bezeichnen, wenn ihm doch in einer Fülle von Wendungen *ψυχή* und *πνεῦμα* als identisch gelten?“[5] – so fragt auch Reitzenstein (Myst. Rel. S. 44), der ebenfalls eine Entstehung aus dem Semitischen ablehnt (S. 43). „Die Antwort bieten vielleicht die hellenistischen Wiedergeburtsmysterien“, in denen die Wiedergeburt nicht als Vergöttlichung des bisherigen *ψυχή* erscheint; es entsteht ein neues göttliches Wesen, wobei die Frage, „inwieweit in diesem Gott die

1. Leider fehlt es noch an einer großangelegten sprach- und religionsgeschichtlichen Untersuchung des Wortes und Begriffs *δόξα* – wenigstens in der Öffentlichkeit. An dieser Stelle aber scheint eine Bedeutung des Wortes durchzuschlagen, die vielleicht einmal die ursprünglichste von allen gewesen ist vgl. Jes 52 14 *ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου* (מַרְאֵהוּ), *καὶ ἡ δόξα σου* (תֹּאֲרוֹ) *ἀπὸ τ. ἀνθρώπων*; vgl. auch Reitzenstein, Mysterienrell. S. 142.

2. Sir 43 9 *κάλλος οὐρανοῦ, δόξα ἄστρων, κόσμος φωτίζων*; Dieterich, Abraxas p. 176, 5: *σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν*; p. 183, 64: *σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς περιθέμενος ἔσῃ μετ᾿ ἐμὲ ὡς πρῶτος*; Vettius Valens II, 40, p. 131, 11 Kroll *ὅταν ἀστὴρ ἀστέρα διαμετρήσῃ*.

3. Sap 2 23; 6 19 *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ τ. θεοῦ*; IV Mak 9 22; 7 12.

4. V. 40 Das 2. *σώματα* om G aeth; V. 41.

5. Grade entgegengesetzt nennt Hierokles (in aureum Pyth. carmen comm. ed Mullach p. 167 f.) ein *σῶμα ψυχικὸν αὐγοειδὲς ἄϋλον ζωτικόν* die Erscheinungsform der präexistenten Seele, die bei der Geburt mit dem *σῶμα ὑλικόν* bekleidet wird.

Person fortlebt", kaum beantwortet wird. Wie bei der Einwohnung des Gottes dieser mentemque priorem expulit atque hominem toto sibi cedere jussit pectore (Lucan Phars. V, 161 f.), d. h. ihre ψυχή und damit den eigentlichen Menschen, die Person aus ihrer Brust vertreibt, so scheint überhaupt in hellenistischer Mysterien-Religion zwischen der ψυχή und dem göttlichen πνεῦμα ein scharfer Gegensatz zu bestehen: „wo die ψυχή ist, kann nicht das πνεῦμα sein, wo das πνεῦμα ist, nicht mehr die ψυχή sein". So ist aus dieser Anschauung schon vor P. das Begriffspaar „pneumatisch" und „psychisch" entstanden. Insbesondere hat R. dies an dem Eingangsgebet zur „Mithrasliturgie" gezeigt, wo der Myste vor dem „Aufstieg" seiner sterblichen Menschennatur befiehlt, einstweilen stille zu stehen; seine ἀνθρωπίνη ψυχικὴ δύναμις muß πρὸς ὀλίγον „zurückbleiben und ruhen" (so umschreibt R. ὑπεστώσης; Diet.: „da unter mir steht"). Jedenfalls ist der Gedanke klar: ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα συνανιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος, ἔκσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύσι — das θνητόν, das ψυχικόν muß von der Himmelswanderung, vom Schauen des ἀθάνατος Ἀιών ausgeschlossen bleiben, da dieses nur ἀθανάτῳ πνεύματι geschehen kann, die ψυχή muß ausgeschaltet werden, wo das πνεῦμα in Kraft treten soll; vgl. I Kor 14 14 wo der νοῦς ausgeschaltet wird, wenn das πνεῦμα betet. ψυχικός ist demnach doch nicht eigentlich = σαρκικός, es bezeichnet eher die natürliche Individualität, das zum alten unwiedergeborenen Ich Gehörige, und σῶμα ψυχικόν ist der von der ψυχή des alten Ich beherrschte Leib, der schwinden muß, wenn der Christ in die himmlische, göttliche Sphäre erhoben werden soll[2]. „Das Wort σάρκινον mußte vermieden werden, weil es das Bild des leblosen Leibes, der ins Grab gesenkt wird, wachrufen könnte, P. aber den ganzen „natürlichen Menschen" nach Wesen und Erscheinungsform als Saatkorn bezeichnen will, das vergehen muß". R. hat m. E. bewiesen, daß P. ψυχικός als einen bereits fertig geprägten Begriff aus der hellenist. religiösen Sprache übernommen hat, so daß er „voraussetzen kann, daß seine Adressaten ψυχικόν ohne weiteres mit φυσικόν und ἐπίγειον verbinden". Alle Schwierigkeiten sind damit noch nicht gehoben, aber wir sind ein Stück weiter gekommen. — Ein Problem enthält für uns auch der Begriff σῶμα πνευματικόν, insofern als wir uns einen unsinnlichen, körperlosen Körper nicht vorstellen können. Zu dem, was wir S. 160 f. ausgeführt haben, können wir jetzt einiges ergänzen. Wenn wir dort wegen des Wechsels von σῶμα und ἡμᾶς 6 14 σ. mit „Persönlichkeit" wiederzugeben versucht haben, so dürfen wir das hier doch nicht tun. Denn klar ist, daß die in der Auferstehung beharrende Individualität zuerst das σῶμα ψυχικὸν φορεῖ, dann das σῶμα πνευματικόν, also doch davon unterschieden wird, ebenso in den Formeln σῶμα δίδωσιν ἑκάστῳ 15 38 und in der Vorstellung, daß wir die οἰκοδομὴ ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τ. οὐρανοῖς d. h. doch das σῶμα πνευματικόν wie ein Kleid anziehen sollen II 5 1ff. Die mystische Lehre von einem himmlischen oder pneumatischen Leibe können wir jetzt nach R. auch noch etwas näher beleuchten; außer der auf S. 161 Anm. 2 zit. Stelle aus Poimandres von dem σῶμα ἀθάνατον, ἀδιάλυτον verweise ich auf das Eingangsgebet zur Mithr. Liturgie, wo der Myste betet zum σῶμα τέλειόν μου διαπεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου κ. δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαυγεῖ κόσμῳ ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ; wie dies immer zu erklären sei (vgl. Reitzenstein p. 110 f.), jedenfalls ist hier die Vorstellung eines überirdischen Leibes vorhanden, dem der Gläubige gegenwärtig anbetend gegenübersteht. Daß nun ein solches σῶμα πνευματικόν genannt werden kann, ist nur möglich, wenn πνεῦμα als eine Art Substanz gedacht ist — an die Seelensubstanz der Stoa (wonach

1. Dies ist also eine ganz andere Psychologie, als die in Gen 2 7 vorliegende. Dort entsteht die ψυχή durch den Lebenshauch Gottes, durch das πνεῦμα, hier sind dies absolute Gegensätze.

2. Weiter gehen die gnost. Formeln, wonach die πνευματικοί ἀποδυσάμενοι τὰς ψυχὰς κ. πνεύματα νοερὰ γενόμενοι ins Pleroma eingehen (Iren. I, 7 1) oder (I, 21 5) der Gnostiker ῥίψας τὸν δεσμὸν αὐτοῦ, τὴν ψυχήν, εἰς τὰ ἴδια πορεύεται; die ψυχή ist ein „ἔνδυμα τοῦ πνεύματος, auf sie ist übertragen was sonst vom σῶμα gilt"; „zum vollen πνεῦμα macht erst der Verlust der ψυχή".

die Geburt eine *μεταβολὴ τοῦ πνεύματος εἰς ψυχήν* ist) darf man nicht denken – P. stellt sich offenbar einen, wie wir sagen, „ätherischen", leichten, reinen Himmelsstoff vor, aus dem die *πνεύματα*, vor allem Gott, der ja *πνεῦμα* ist, bestehen; Christus ist ein *πνεῦμα*. Und *σῶμα πνευματικόν* ist ein Leib, wie er zu einem *πνεῦμα* gehört, nicht gerade aus *πνεῦμα* bestehend, auch nicht vom *πνεῦμα* geschaffen (wie man nach *πνεῦμα ζωοποιοῦν* denken könnte), sondern im Gegensatz zu *σῶμα ψυχικόν* = *σῶμα ψυχῆς* ein *σῶμα πνεύματος*. Ich möchte *πνευματικόν* mehr als einen „Formbegriff" bezeichnen; inhaltlich wäre mehr gesagt mit *σῶμα τῆς δόξης* oder *δεδοξασμένον* s. u. Dies möge als ein schwacher Versuch betrachtet werden; ein weiteres Studium des hellenist. religiös. Sprachgebrauchs auf der Fährte von Reitzensteins Forschungen wird hoffentlich bald mehr Licht bringen. Hier nur noch ein Wort: warum hat P. ein so starkes Interesse daran, statt des Glaubens an eine körperlose Fortdauer der Seele (auch dieser Gedanke hätte ihm doch nahe liegen können) die Umkleidung mit einem *σῶμα* zu postulieren? Hier scheint mir doch ein zugleich jüdisches und griechisches Motiv einzuwirken: es handelt sich für ihn um Fortdauer der Individualität; woran aber sollte diese zu erkennen sein, wenn die Seele kein *σῶμα* hätte? Die bestimmt umrissene Gestalt ist ihm daher etwas wesentliches, und in den Grundlinien hat er gewiß das *σ. πνευμ.* dem *σ. ψυχικόν* ähnlich gedacht, so daß doch im *σῶμα* irgendwie das Individuelle ausgedrückt ist; in den Umrissen scheint die Persönlichkeit durch. Vielleicht hat auch auf P. die stoische Lehre eingewirkt, wonach *πᾶν τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστιν* (Diog. Laert. VII, 38) und ein lebendiges Wirken ohne *σῶμα* überhaupt nicht gedacht werden kann.

Jene begeisterte Verkündigung einer neuen Lebensform im Jenseits schloß mit dem Satze *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν* – ich sagte: das lösende Wort ist gesprochen, eine Antwort auf *ποίῳ δὲ σώματι* ist gegeben. Aber dies ist nun eine These, die dem vulgären Hellenismus neu und überraschend klingen wird; P. schreitet aber weiter zu E II 2) dem Beweise, daß wir wirklich auf ein *σῶμα πνευματικόν* hoffen dürfen V. 44b – 49. Und zwar stellt er zunächst **V. 44b** eine weitere These hin, die sich selbst beweisen mag: »wenn es einen natürlichen Leib gibt« – dies gilt als ohne weiteres zugestanden, ist allgemeine Voraussetzung – »so gibt es auch einen Leib des Geistes« – warum? Die einleuchtende Kraft des Satzes liegt darin, daß *ψυχικός* und *πνευματικός* sich ausschließende aber auch sich fordernde Gegensätze sind: ist das eine vorhanden, muß auch das andre sein. Dies ist nur überzeugend für den, dem wie dem P. die Organisation der ganzen Welt auf diesem und ähnlichen Gegensätzen beruht, die Logik ist hier zugleich Metaphysik. Nun „könnte er fortfahren: 'so gibt es ja auch zwei Adam, wie wir glauben: der erste war *ψυχικός*, also muß der zweite *πνευματικός* sein'. Aber er läßt die Andeutung der Gedankenverbindung weg[1] und läßt für die erste Behauptung sofort das Bibelwort eintreten, das sie stützt und belegt" (Reitzenstein S. 172). Die Art und Weise, wie P. das Schriftwort zitiert, kann man nur verstehen, wenn man etwas von targumistischer Paraphrase gelesen hat; wie hier in unbefangenster Weise nicht nur einzelne erläuternde Worte sondern ganze Sätze hinzugefügt werden, als gehörten sie zum Heil. Texte, so geschieht das auch hier[2].

---

1. G vg^codd Aug *καθώς*; Ambrst om *οὕτως κ. γέγραπται*.

2. So lautet Gen 1₂₇ im Tg. Pseudo-Jonathan: Und es schuf Gott den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn mit 148 Gliedern (oder Teilen *μέλη-μέρη*), mit 365 Sehnen und er zog über ihn Haut und füllte ihn mit Fleisch und Blut, 148?

Zunächst handelt es sich um den Text, der in LXX lautet: *καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*; bei P. ist die Variante, daß *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ*, wie die Masse liest, von BK 13 39 63, Ir[int] Did Aug[1mal] verkürzt wiedergegeben wird *ὁ πρῶτος Ἀδάμ* ohne *ἄνθρωπος*. Es ist leicht gesagt, daß diese Zeugen den Text nach der zweiten Hälfte des Satzes konformieren wollten; aber ebenso gut könnte die Masse *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος* nach LXX und V. 47 konf. haben. Eine glückliche Konj. macht Reitzenstein, indem er liest: *ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος ὁ πρῶτος Ἀδάμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, glücklich deshalb, weil hierbei in der Weise des Targum der Tenor des heil. Textes fortlaufend bleibt, während *ὁ πρῶτος Ἀδάμ* Zusatz des P. wäre. Aber es läßt sich auch denken, daß nur *Ἀδάμ* von P. zugesetzt wäre oder nur *ἄνθρωπος* von den Hssr. Jedenfalls hat schon P. *ὁ πρῶτος* zum heil. Texte hinzugefügt, ob er es nun mit *ἄνθρωπος* oder mit *Ἀδάμ* verbunden wissen wollte. Dies ist unter allen Umständen eine schwerwiegende Erweiterung und Einlegung, denn es wird in jedem Fall (auch bei der LA. *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*, natürlich vielmehr bei *ὁ πρῶτος Ἀδάμ*) schon dem Bibelwort ein Ausblick auf das, was nach dem Ersten kommt, imputiert, wovon im Original nichts zu merken ist. Aber es muß auch zugegeben werden, daß P. die Worte *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* als einen Teil des Schriftwortes behandelt; schon sprachlich ist dies notwendig, denn das eine *ἐγένετο*, das über beide Satzteile hinübergebunden wird, faßt sie zu einem Satz zusammen, es ist daher auch ganz unmöglich, das *ἐγένετο* im zweiten Satzteil auf einen andern Zeitpunkt, die Auferstehung und Erhöhung Christi zu beziehen, es handelt sich auch hier um ein Stück der Schöpfungsgeschichte. Vor allem: P. will aus der Schrift beweisen; das Beweisende aber liegt nicht in der ersten, sondern in der zweiten Hälfte; ein Schriftbeweis liegt aber nur vor, wenn für P. diese zweite Hälfte genau so zum Schriftwort gehört wie die erste[1]. Nun ist von der Erschaffung des *ἔσχατος Ἀδάμ* in der Genesis überhaupt nichts erzählt; ferner fehlt dort „der Stufenunterschied von *ψυχή* und *πνεῦμα*" (Bchm.). P. muß also hier von einer exegetischen oder spekulativen Tradition abhängig gewesen sein, nach der eine doppelte Menschenschöpfung in der Schrift erzählt

---

männlich und weiblich an ihrer Mitte (d. h. an ihrer Scham) schuf er sie. Gen 2 6: Und die Wolke der Herrlichkeit, sie stieg herab von dem Throne der Herrlichkeit und füllte Wasser vom Okeanos und wiederum stieg sie hinauf von der Erde, ließ Regen herabkommen und tränkte das ganze Antlitz der Erde; 7 und es schuf Gott den Menschen mit zwei Trieben, und er nahm Staub von der Stätte des Heiligtums und von den 4 Winden der Welt und mischte ihn von allen Wassern der Welt und schuf ihn rot, braun und weiß und hauchte in seine Nase Hauch des Lebens, und es ward der Hauch im Körper des Menschen (לְרוּחַ מְמַלְּלָא) zu einem *πνεῦμα λογικόν*, zu erleuchten die Augen und vernehmen zu lassen die Ohren. 8 Und es war gepflanzt durch das Wort Gottes der Garten von Eden für die Gerechten vor der Schöpfung der Welt und er setzte dorthin den Menschen, als er ihn schuf. — Ein Beispiel haggadischer Erweiterung des Textes im NT. ist Mt 5 43, wo „du sollst deinen Feind hassen" als ein Teil des Gebotes behandelt wird; auch Gal 2 16; Röm 3 20 sind die beweisenden Worte *ἐξ ἔργων νόμου* im Original nicht vorhanden.

1. Es ist seltsam, daß dies von Heinr. u. a. nicht zugegeben wird: „Zitat geht nur bis *ζῶσαν*, das folgende *ὁ ἔσχατος* u. s. w. sind Worte des Ap., mit denen er das Schriftwort beweiskräftig macht". Gewiß sind sie ein Zusatz, den P. aber behandelt, als ob er Teil des göttl. Wortes, daher objektiv beweisend wäre. Jetzt hat auch Reitzenstein sich (S. 172 ff.) gegen unsere Auffassung erklärt; er trennt den zweiten Satz vom ersten ab und liest *ὁ δὲ ἔσχατος Ἀδὰμ πνεῦμα ζωοποιόν* sc. *ἐστί* — also ohne *εἰς*. Ich sehe zu dieser Änderung keinen Grund. Daß P. statt *πρότερος* und einem entsprechenden Kompar. (*δεύτερος*) *πρῶτος* und *ἔσχατος* sagt, erscheint mir psychologisch dadurch begreiflich, daß dies abgeschliffene dogmatische Ausdrücke sind, nicht erst für diesen Moment geprägt; natürlich hätte er auch hier schon *δεύτερος* sagen können, wie in V. 47. Richtig ist ferner, daß P. seinen Gedanken nicht aus Gen 2 7 geschöpft hat — denn er ignoriert ja gerade, daß dort die *ψυχή* aus der *πνοή* oder dem *πνεῦμα ζωῆς* Gottes entsteht (gerade wie Philo in Gen 1 27 die Worte *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς*) — er hat seine Theorie in die Erweiterung des Schriftworts eingetragen, und diese hat ganz andre Wurzeln. Sachlich kommt R.s Lesung insofern auf

war. Das älteste literarische Zeugnis für eine solche finden wir bei Philo; daß P. von ihm abhängig wäre, ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß Philo diese Theorie erfunden hätte. Sie werden beide abhängig sein von einer rabbin. Tradition, die allerdings aus Midrasch und Talmud sich nicht nachweisen läßt. Philo entnimmt seine Theorie der Tatsache daß die Menschenschöpfung zweimal, Gen 1 26 und Gen 2 7, erzählt wird; natürlich kann er dies nicht wie wir quellenkritisch erklären, sondern muß darin ein Geheimnis finden; die eine Aussage steht leg. all. I, § 31 zu Gen 2 7: *διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε „κατ' εἰκόνα θεοῦ" γεγονὼς* (Gen 1 26) *φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος, ἣν „χοῦν" κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ „πεπλάσθαι", κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήϊνον „πλάσμα", ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου*; die andere Stelle op. m. § 134 ebenfalls an Gen 2 7 anknüpfend: *ἐνεργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν „πλασθέντος" ἀνθρώπου καὶ τοῦ „κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ" γεγονότος πρότερον* (näml. Gen 1 26)· *ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ „κατὰ τὴν εἰκόνα" ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει.* Nach Philo ist also der „nach dem Bilde" gewordene Mensch die Idee der Menschheit überhaupt, der Idealmensch, der „geformte" Mensch ist der empirische Adam; die Entgegensetzung ist platonisch. Dagegen scheint er in der ersten Stelle mehr jener orientalisch-hellenistischen mythischen Lehre von einem wirklich einmal existierenden himmlischen Urmenschen zu folgen, deren Spuren Reitzenstein (Poimandres S. 81 ff.) und Bousset (Rel. d. Judent.[2] S. 405 ff.) verfolgt haben. Es fehlt aber bei Philo die Gleichsetzung des himmlischen Menschen mit dem Messias und überhaupt die Theorie vom ersten und letzten Adam, sowie jede eschatologische Verwertung der Lehre. Darin weicht P. von ihm ab, der seinerseits keine Spur von platon. Ideenlehre zeigt. Woher er seine Theorie hat, wissen wir nicht; aber ihre Grundzüge sind klar. Gott hat damals nicht nur den „ersten Menschen" Adam oder den „ersten Adam" geschaffen und zwar als eine *ψυχή*, also mit einem *σῶμα ψυχικόν*, sondern auch den „letzten Adam" und zwar als ein *πνεῦμα*, ein Geistwesen also mit einem *σῶμα πνευματικόν*, das nicht nur wie jener *ζῶν* war, sondern *ζωοποιοῦν*[1], als die Quelle und den Urheber alles Lebens auf der Erde (8 6 *δι' οὗ τὰ πάντα*). Weder ist in diesem Zusammenhang *ζωοποιοῦν* soteriologisch zu fassen, noch darf man *ἐγένετο* auf die Erhöhung beziehen, bei der Jesus das *σῶμα ψυχικόν* mit einem *σῶμα τῆς δόξης* vertauschte (Phil 3 21) und somit ein *πνεῦμα* wurde. Dies wäre gegen alle natürliche Auffassung der Worte. P. hat also eine Lehre gekannt von dem „himmlischen", „aus dem Himmel stammenden" (V. 48. 47) Menschen, der als schöpferische *δύναμις* von Gott ins Leben gerufen ist. Andrerseits hat er, wie Röm 5 12 lehrt, die Theorie von einem *μέλλων Ἀδάμ*. Sein Werk ist nun, daß er jene *ἄνθρωπος*-Lehre mit der Messiaslehre verbunden und sie in der Genesis entdeckt hat, wo die Schöpfung der *εἰκὼν τ. θεοῦ τ. ἀοράτου*, des *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol 1 15) erzählt sein soll. Es ist schon richtig, daß dieser „Schriftbeleg sich nur als Ergänzung in ein schon vorhandenes mystisches System einschiebt" (Reitzenstein), immerhin aber glaubt P. diesen seinen Gedanken aus der Schrift beweisen zu können. Sehr schwierig ist nun das Sätzchen **V. 46** *ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν* — was ist zu ergänzen? Etwa aus dem Schriftwort *ἐγένετο*? Dies ist unmöglich, denn keine Auslegung konnte dies dort finden. Wir müssen daher blos *ἐστι* ergänzen. Aber was besagt der Satz? Vor allem: inwiefern liegt hier ein Gegensatz zum Vorigen vor? Wer V. 45 gelesen hat, wo ja der *ἔσχατος Ἀδάμ* als *πνεῦμα* bezeichnet wird,

---

unsere Auffassung hinaus, als der Satz *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ πνεῦμα ζωοποιόν* (*ἐστι*) nicht etwa eine neue unerhörte These ist, sondern eine „Grundüberzeugung, die dem P. so unumstößlich scheint wie das Bibelwort; nur darum kann er derartig mit ihm verbunden werden, daß beide zusammen den vorausgehenden Satz — belegen".

1. Philo op. m. § 30 *ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος.*

kann ja garnicht auf den Gedanken kommen, das πνευματικόν sei das πρῶτον. Der Gegensatz und die Negation kann sich nur auf den unausgesprochenen aber von P. als bekannt vorausgesetzten Gedanken beziehen, daß der ἔσχατος Ἀδάμ zuerst geschaffen ist – es liegt also wieder der Gedanke an Gen 1 und 2 zu Grunde –; daraus könnte man nämlich folgern, daß das zuerst geschaffene pneumatische (Prinzip) auch geschichtlich zuerst in Aktion hätte treten müssen. Aber dem ist nicht so: zuerst tritt in der Geschichte τὸ ψυχικόν auf, dann als die höhere Stufe τὸ πνευματικόν. So versuche ich den allzu kurzen Satz zu deuten. Alles wäre klar, wenn wir V. 46 vor 45 stellen dürften; es wäre auch deshalb angenehmer, weil doch **V. 47** die gradlinige Fortsetzung von V. 45 ist (sollte V. 46 etwa Glosse sein?); auch er knüpft an Gen 2 7 an mit den Worten ἐκ γῆς χοϊκός (LXX: χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς), gibt sich aber nicht mehr als Zitat, sondern als Weiterspinnung des Gedankens; für Adam tritt nun ἄνθρωπος ein in beiden Gliedern. Dies ist ungeheuer wichtig, weil es lehrt, daß „ὁ ἄνθρωπος" für P. geradezu ein emphatischer Name oder Titel Christi ist (vgl. V. 21; Röm 5 15 ὁ εἷς ἄνθρωπος Ἰησοῦς) – nach meiner Überzeugung die griechische Umschreibung für ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Der Akzent liegt auf ἐκ γῆς – ἐξ οὐρανοῦ; wie jenes die sozusagen stoffliche Herkunft und Art bezeichnet (was ἐκ γῆς ist, hat die Art der Erde an sich, ist γηϊνός, wofür P. nach der Schrift sagt χοϊκός), so auch ἐξ οὐρανοῦ; P. hätte hinzufügen können πνευματικός, wie er nachher οὐράνιος sagt[1]. Ganz zusammenhangswidrig ist es natürlich, bei ἐξ οὐρανοῦ an die Parusie zu denken, was wegen der Korrespondenz mit ἐκ γῆς auch sprachlich unmöglich ist[1].

V. 48 Nachdem so in Anlehnung an die Schrift gezeigt ist, daß es wenigstens in einem Falle neben dem σῶμα ψυχικόν (Adams) ein σῶμα πνευματικόν (bei Christus) gegeben hat, wird nun die Anwendung gemacht auf die beiden mit ihnen mystisch verbundenen Reihen. »Wie der Staubgeborene, so beschaffen sind auch die (welche zu ihm gehören, nämlich die) Staubgebornen« – das liegt in der Natur der Dinge, sie stammen ja von ihm ab. »Und wie der Himmlische, so beschaffen« sind oder werden sein »auch die Himmlischen«. In dieser Anwendung liegt eine doppelte Schwierigkeit. 1) Christus ist „der Himmlische" ja streng genommen nur als Praeexistenter und dann wieder als Erhöhter; ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων aber hat er gerade das Wesentliche des ἐπουράνιος, das σῶμα πνευματικόν, nicht gehabt – dies Gefühl liegt wohl der Deutung von ἐξ οὐρανοῦ auf die Parusie zu Grunde. Man kann daraus lernen, wie für P. Christus in erster Linie und immer, auch während der irdischen Periode, der ἄνθρωπος ἐπουράνιος ist, die Fleischlichkeit ist ein ganz vorübergehender und äußerlicher Zustand, der das Wesen der Person garnicht innerlich betrifft oder verändert (vgl. meinen „Christus" S. 54ff.). 2) In οἱ ἐπουράνιοι liegt eine ungeheure Prolepse (wie im Grunde auch schon in οἱ χοϊκοί); P. wollte eigentlich sagen: wie Christus seinem innersten Wesen nach war, ein himmlischer Mensch, für den die pneumatische Existenzweise die angemessene war, so müssen auch die, die zu ihm gehören, notwendigerweise, wenn sie mit ihm vereinigt bleiben wollen, ἐπουράνιοι und das heißt πνευματικοί werden. Das ist eine Notwendigkeit, denn der Anfänger der Reihe muß die mit ihm Verbundenen seinem Wesen ähnlich machen (vgl. zu V. 21). Dieser Gedanke noch einmal im par. membr.[2]

1. G vg aeth arm^mg Bas Or^int Amb Ambrst ergänzen ὁ οὐράνιος, wie ℵ^c A D^bc KLP syrr arm go Or Bas Chr Tert ὁ κύριος hinter δεύτερος.

2. Statt καί haben G Aug ἄρα; Ir Or^int Cyp Tert om beides; es mag wohl urspr. Asyndeton gewesen sein.

V. 49, und zwar wird das Verhältnis der Glieder zum Haupt hier so bestimmt, daß ihre Leiblichkeit ein Abbild der des Hauptes ist; *εἰκών* ist hier Ausdruck für die völlige Gleichheit (wie 11 7) vgl. Phl 3 21; Röm 8 29 (*σύμμορφος*); in *φορεῖν* liegt, daß diese Leiblichkeit, die wie ein Gewand „getragen" wird, nicht zum innersten Wesen der Persönlichkeit gehört, sondern gewechselt werden kann; an dieser Stelle ist besonders deutlich, daß das Subjekt beharrt, das nach einander erst ein *σῶμα ψυχικόν*, dann ein *σῶμα πνευματικόν* anlegen wird. Das fast allgemein bezeugte *φορέσωμεν*, das auch in die Überss. übergegangen ist (nur B 46 arm aeth haben das Futurum), ist gleichwohl ein Fehler, genau wie das glänzend bezeugte *ἔχωμεν* Röm 5 1. Denn ein Kohortativ ist hier völlig ausgeschlossen, wo nur ein log. Futurum erwartet werden kann. Will man trotzdem den Konj. halten, so muß man seine Bedeutung so sehr dem Futurum annähern, daß es schon besser ist, *φορέσομεν* zu ändern. Der Fehler ist zu häufig in den Hssr. (sogleich wieder 16 3).

E II 3) Nachdem der Beweis für die Denkbarkeit und Wirklichkeit eines *σῶμα πνευματικόν* umständlich geführt ist, kommt P. auf die besondre Frage nach dem S c h i c k s a l d e r Ü b e r l e b e n d e n zu sprechen (V. 50 – 57). Eigentlich freilich ist dieses Stück nicht scharf gegen das Vorige abgesetzt; allerdings kündigt *τοῦτο δέ φημι* etwas Neues an, was auch durch Änderung in *γάρ* (DG) nicht aufgehoben wird; aber erstens setzt sich der gehobene Ton, der schon in V. 48f. vorherrscht, weiter fort, sodann ist die Verwandlung der Überlebenden doch nur ein vorübergehender Gedanke und alsbald fließen die beiden Ströme wieder zusammen in V. 52b. 53, um dann brausend in den Lobgesang über die Vernichtung des Todes zu münden. **V. 50** »Folgendes aber sage ich, meine Brüder«, beginnt der Ap. feierlich, er will denen, welche die Lehre vom *σῶμα πνευματικόν* nicht fassen können — vielleicht judenchristlichen oder einfältigen Brüdern — klar machen, daß es o h n e dieses Wunder ein Teilnehmen am Heil nicht gibt, denn »Fleisch und Blut«, wie die Auferstandenen nach vulgärer jüdischer Lehre es an sich tragen, »kann das Reich Gottes nicht erben« oder »in Besitz bekommen«; hiermit zitiert P. wohl ein älteres, jüdisch-palästinensisches, vielleicht ein Herrenwort, wahrscheinlich ein Wort aus der Urgemeinde; es sieht nicht aus, als ob P. es geprägt hätte: zwar „Fleisch und Blut" sagt er auch Gal 1 16 — bem. den Sing., es ist ein einheitlicher Begriff für die natürliche Menschlichkeit —; auch *βασιλείαν τ. θεοῦ κληρονομεῖν* sagt er 6 9; Gal 5 21, aber beide Stellen sind eher gemein urchristliche Sätze, als speziell paulinische. Er würde wohl um so weniger hier „Reich Gottes" gesagt haben, als es sich ja nach V. 25 – 28 zunächst nur um die Teilnahme an der *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* handelt. Es wird also schon v o r P. (wie ich meine, schon bei Jesus Mk 12 25) die Auffassung vorhanden gewesen sein, daß die Menschen vor dem Eintritt ins R. G. eine Verwandlung durchmachen müssen. P. setzt denn auch den Gedanken sofort in seine Sprache um: »und die Vergänglichkeit erbt nicht die Unvergänglichkeit«. Die abstr. nomina für *τὸ φθαρτόν* und *τὸ ἄφθαρτον* oder mindestens das erstere (V. 53. 54) geben dem Satz einen allgemeinen,

grundsatzmäßigen Klang, der auch durch das stark lehrsatzartige Präs. *κληρονομεῖ* verstärkt wird: *φθορά* und *ἀφθαρσία* schließen sich aus, können niemals zusammen kommen[1]. Und nun beginnt er **V. 51** in geheimnisvollem Ton eine „Offenbarung“ mitzuteilen: »siehe, ich sage euch ein Geheimnis«, etwas, das weder den Lesern noch ihm vorher bekannt war, sondern durch besondere Erleuchtung ihm klar geworden ist (vgl. 2_{7}; Röm 11_{25}); der Gedanke ist freilich auch sonst bezeugt[2], das Besondre ist wohl, daß P. die „Verwandlung“ auf die Überlebenden bezieht, oder worin liegt das eigentliche Mysterium? Die Wortstellung, d. h. die Voranstellung von *πάντες* vor *οὐ* ist rhetorisch, um den Parallelismus mit dem folgenden herauszubringen; unter allen Umständen soll nicht *κοιμηθησόμεθα* sondern *πάντες* negiert oder eingeschränkt werden; oder sollte P. von allen noch lebenden Christen geweissagt haben: wir werden alle nicht entschlafen, die Reihe der Todesfälle (11_{30}) ist abgeschlossen? Unmöglich wäre das nicht. Aber besser ist es eine Voranstellung anzunehmen, wie dies z. B. Chrys. tut. Dann entsteht aber eine neue Schwierigkeit. Das zweite *πάντες* wären dann alle Christen, sowohl die, welche noch sterben werden, als die Überlebenden. Dies widerspricht aber V. 52, wo das *ἀλλαγῆναι* auf die Überlebenden beschränkt wird. Daher muß man *πάντες* etwas ungenau enger fassen: alle aber, die dann übrig bleiben. Auch diese Schwierigkeit wäre beseitigt, wenn wir *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα* als eine Weissagung des P. faßten, daß fortan niemand mehr sterben werde. Aber ich wage nicht, so zu erklären[3]. Jedenfalls ist klar, daß P. von den Nichtentschlafenen verkündigt: wir werden „verwandelt“ werden, und dies ist das neue Stichwort; dann folgen ganz wie V. 23ff. die Einzelheiten des Vorgangs **V. 52** »in einem Nu, in einem Augenblick, bei der letzten Posaune«[4]. Also plötzlich, mit einem Schlage, in demselben Augen=

1. Jos. b. j. VII § 344: *κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἀπρεπής ἐστιν*, hier freilich zur Begründung der notwendigen Trennung der Seele vom Leibe; Sap 6_{19} *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ τ. θεοῦ*; vgl. „Mithras=Lit.“ Eingang *ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα συνανιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος*. — G 42 cop Chr Or^{int} Tert schreiben statt *οὐ δύναται κλ.* das bloße Verbum *οὐ κληρονομήσουσιν*; die Feinheit des Sing. verkennen AC DG KL Clem Or und geben den Plural *δύνανται* (*κληρονομήσουσιν*), statt des Präs. wird das Fut eingesetzt von CDG u. a.

2. Apok. Baruch 50. 51 stehen die Toten zunächst unverändert auf, dann findet eine Veränderung statt, sowohl der Sünder als der Gerechten; von diesen heißt es: „deren Glanz (*δόξα* = Aussehen?) wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen, und das Aussehen ihres Angesichts wird sich verwandeln in ihre leuchtende Schönheit, so daß sie annehmen und empfangen können (*κληρονομεῖν*?) die unsterbliche Welt . . und es wird sie auch die Zeit nicht altern lassen, denn in den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein. Und sie werden verwandelt werden zu allen möglichen Gestalten, die sie sich wünschen: von der Schönheit bis zur Pracht und von dem Lichte bis zum Glanze der Herrlichkeit“.

3. Die Überlieferung hat hier eine starke Schwierigkeit empfunden; sie versucht so zu helfen, daß sie entweder *πάντες* in beiden Fällen nur von den Überlebenden versteht und nur die Verba in Kontrast setzt durch Einschub von *μέν* hinter *πάντες* (alle außer B C D 23 219 de arm $aeth^{ntr}$ peš Or), oder ganz gegen den Zusammenhang *οὐ* hinter *κοιμηθησόμεθα* stellt und es zum folgenden bezieht: *πάντες κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*; D def vg arm^{mg} cod^{latt} ap Hier u. a. *πάντες ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* lauter Notbehelfe.

4. *ἐν ἀνόμῳ* sc. *χρόνῳ* Aristot. p. 236a 6; Jes 54_{8} Symm. *ἐν ἀτόμῳ ὀργῆς*

blick, wo die letzte Posaune erschallt, also ein völliges Wunder. Die folgende Begründung klingt fast wie ein Zitat, wenigstens *σαλπίσει καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται* (*ἄφθαρτοι*), die Min. 17 scheint dies auch anzunehmen; sie schiebt *φησίν* ein; jedenfalls wäre die Wiederholung nicht angemessen, wenn P. sich nicht auf einen feststehenden Satz berufen wollte. Sehr wichtig ist nun *ἄφθαρτοι*, es besagt (im Unterschiede von der Anschauung der Apok. Baruch s. Anm.), daß die Toten die Verwandlung nicht mehr durchzumachen brauchen, sie haben also entweder im Moment der Auferstehung oder schon früher das *σῶμα ψυχικόν* mit dem Auferstehungsleibe vertauscht. Vielleicht ist das so zu denken, daß der Verwandlungsprozeß, der bei den pneumatischen Christen schon hienieden beginnt (II Kor 3_{18}; Röm 8_{11}), in der Grabesruhe sich vollendet hat, so daß sie im Augenblick der Auferstehung das Letzte von Vergänglichkeit abstreifen. Ja, P. scheint Kol 3_{4} auch von den Überlebenden oder von den Christen überhaupt anzunehmen, daß sie bei der Parusie *φανερωθήσονται ἐν δόξῃ*, d. h. es wird die sarkische Leiblichkeit, die nur noch eine Hülle, ein Schein war, abfallen und es wird offenbar werden, daß sie schon längst *ἐν δόξῃ* sind. Hier freilich denkt er wie II 5_{4}, daß die Verwandlung dadurch vor sich gehen wird, daß **V. 53** »dies Sterbliche anziehen muß die Unsterblichkeit« und daß bei dieser An- oder Überkleidung, wie II 5_{4} sagt, der Erdenrest, wie von einem Nessushemde verbrannt, „verschlungen", resorbiert wird. P. redet von diesen Dingen im Tone erhabener Feierlichkeit: »es muß« kraft innerster göttlicher Notwendigkeit, nach dem Plane, der V. 24. 26 entwickelt ist, es muß wie in der ganzen Welt, so auch bei uns, das Ewig-Göttliche triumphieren über das Vergängliche, Irdische, von Sünde und Tod Beherrschte. In gedrängter Wortfülle, in wuchtigem Parallelismus mit genauester Korrespondenz und Assonanz stellt er den prophetischen Satz hin, um ihn dann **V. 54** noch einmal im vollen, schweren Wortlaut als Vordersatz zu wiederholen (das erste Glied von ℵCJM 64 71 cop vg aeth go Mcion Ir^{int} Hil Ambrst übergangen — ob mit Recht?); je gewichtiger der Vordersatz, um so größer die Spannung auf den Nachsatz, um so gewaltiger die Lösung: »dann wird geschehen das Wort, das geschrieben steht: „verschlungen ist der Tod im Sieg"«. Das Wort *κατεπόθη* braucht P. auch II 5_{4}, um die Wirkung der Überkleidung mit dem Auferstehungsleibe zu kennzeichnen; das *ἄφθαρτον* saugt auf, was von *θνητόν* noch vorhanden ist, sodaß schließlich nur noch Leben da ist; *εἰς νῖκος* kann man ganz sinnlich-plastisch fassen: wie in einen Strudel hinein ist der Tod gezogen und verschwunden, und Sieg, Triumph über ihn ist alles was übrig ist — damit ist auch dem finalen oder konsekutiven Sinn von *εἰς* genügt. **V. 55** »Wo ist o Tod dein Sieg«, mit dem du über die Menschheit königlich geherrscht hast

---

(LXX *ἐν μικρῷ ὀργῆς*) in einem kurzen Zornausbruch; Naegeli p. 41 rechnet dies zu den „gewählteren" Ausdrücken; *ῥιπὴ* (DG *ῥοπή*) *ὀφθαλμοῦ* genau unser „Augenblick" (Hesych.: *ῥίπημα*) ist sonst nicht bezeugt; *ἐν ἐσχάτῃ σάλπιγγι* setzt eine Tradition von mehreren Posaunenstößen voraus; in der Offenb. Joh. sind es sieben (vgl. Weber, jüd. Theol. S. 369; Bousset Antichrist S. 166). Vgl. I Th 4_{16} *ἐν σάλπιγγι θεοῦ*. Interessant der zwanglose Gebrauch des *ἐν*, in den beiden ersten Fällen modal, im 3. zeitlich.

(Röm $5_{14.17}$)? »Wo ist, o Tod, dein Stachel«, mit dem du die Menschen verwundet hast?

Ob an den Treiberstachel gedacht ist, mit dem der Tod die Menschen in Furcht und Abhängigkeit hält, oder an eine Waffe, mit der er die Menschen tötet, oder an den Stachel des Skorpion, sei dahingestellt. Der triumphierend höhnende Ausruf schließt sich an Hos 13_{14} an, aber in freier Abweichung; LXX lautet: *ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη;* Daß P. an Stelle des von ihm nie erwähnten Hades den Tod setzt, ist wohl verständlich, denn es handelt sich für ihn um die eine große feindliche Macht, die vernichtet werden soll, vgl. V. 26; auch war ja soeben der *θάνατος* erwähnt; ℵ^c A** KL MP u. a. setzen *ᾅδη* nach LXX ein. *νῖκος* statt *δίκη* ist wohl ebenfalls durch die vorhergehende Stelle veranlaßt, wo P. von Jes 25_{8} abhängt. Der Mass. Text בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח er vernichtet den Tod für immer; Aquila *καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νῖκος,* Symm. *καταποθῆναι ποιήσει τ. θάνατον εἰς τέλος;* dagegen Theod. *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος,* mit dem P. wörtlich übereinstimmt (Vollmer S. 24ff.) auf Grundlage der LA בֻּלַּע. Die Glieder *νῖκος* und *κέντρον* umgestellt bei ℵ^c A** DG KLP (gegen B ℵ CJM 17 71 vg cop arm^zoh aeth^ro Jr^int Tert^marc Amb Ambrst). — Es folgt nun **V. 56** eine völlig aus dem begeisterten Ton fallende theologische Glosse, die eine genaue Kenntnis der paulin. Theologie voraussetzt: »der Stachel des Todes«, durch den er die Menschen tötet, »ist die Sünde« (Röm 5_{12}), »die Macht der Sünde aber«, durch die sie an die Menschen herankommt und Gewalt über sie gewinnt (Röm 7_{7}f.), »ist das Gesetz«. Gewiß kann P. das geschrieben haben, aber dann erst nachträglich. Besser faßt man die Worte als eine fremde Exegese auf.

V. 57 fährt fort im Tone des Jubels: »Gott aber sei Dank« (vgl. Röm 7_{27}) — damit erhebt sich P. zu einer zusammenfassenden Betrachtung darüber, was das alles für uns bedeutet — »der uns „den Sieg" gibt« nämlich über den Tod — das Präs. (D latt *δόντι*) drückt wohl nicht so sehr die Gewißheit aus, vielmehr schildert es das Wesen Gottes, der so herrliche Dinge tut »durch unsern Herrn Jesus Christus«, der uns das alles erworben hat durch seinen Tod und dessen herrlichen Lohn (Phl 2_{5-11}).

V. 58 Ein kerniges Schlußwort: »Daher, meine geliebten Brüder«, da nunmehr wohl alle Zweifel aus dem Wege geräumt sind und wir hoffen dürfen, »seid fest, unbeweglich« nämlich im Glauben und der Hoffnung (Kol 1_{23}: *μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος*); in *γίνεσθε* liegt nach dem Sprachgebrauch der Koine nicht mehr die Nuance des „Werdens"; wohl aber fordert *περισσεύοντες* nicht nur ein Zunehmen, sondern ein überschwängliches Leisten und Wirken im (vgl. II 8_{7}) Werke des Herrn 16_{10}, das er euch auf die Seele gelegt hat und das immer noch sein Werk ist, »da ihr ja wisset, daß eure Mühe nicht vergeblich ist«, sondern ihren Lohn empfangen wird; »im Herrn« bezieht sich auf den ganzen Satz zurück: ist es „im Herrn" getan, wird es auch „im Herrn" seinen Lohn empfangen (G *οὐκ ἔστιν κενὸς ὁ κόπος ὑμῶν ἐν κυρίῳ* betont nur die eine Seite)[1].

F. Schlußteil.

Kap. 16: Geschäftliches und Persönliches.

1. Die Kollekte V. 1—4. **V. 1** Sowohl *περὶ δέ* wie der Artikel vor *λογ(ε)ίας* beweist, daß P. mit der Gem. schon über diesen Gegenstand

1. Vgl. Pirke Aboth 2, 14: Wisse, vor wem du dich plagst und wer der Herr deiner Arbeit ist und dir vergelten wird den Lohn deines Tuns.

verhandelt hat; vielleicht enthielt der Brief der Gem. (7_1; 8_1; 12_1) eine Anfrage darüber. *λογεία*, ausgesprochen *λογία* und so in den Hssr. meistens (nur J und V. 2 B schreiben *λογεία*) geschrieben (von *λογεύειν*; synonym. mit *συλλογή* (Suidas), von Chrys. durch *ἔρανος* aus dem Sprachgebrauch der Genossenschaften erklärt), ist jetzt von Deißmann (BSt. S. 139ff. NBSt. 46ff.) auf Papyri (P. Tebt. I, 58, 55 u. ö.) und Inschriften (Dittenberger Syll. II, 9, 29_{100}) nachgewiesen. Sehr merkwürdig ist auch die formelhafte Bezeichnung *ἡ εἰς τοὺς ἁγίους* (II 9_1) für *εἰς τ. πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ* Röm 15_{26} (vgl. Gal 2_{10}), als ob die jerusalem. Gemeinde „die Heiligen" *κατ' ἐξοχήν* geheißen hätten; möglich wäre dieses schon aus der Pietät der heidenchristlichen Gemeinden, die auch P. sehr zu ermuntern pflegt (Röm 15_{27}; II 8_{14}). Der Satz ist durch das vorangestellte *περὶ δέ* etwas schwerfällig: in dieser Angelegenheit »sollt (auch) ihr tun, wie ich den Gemeinden Galatiens befohlen habe«. Welches diese Anordnung war, wissen wir nicht, es liegt doch aber sehr nahe, daß er ihnen dieselbe praktische Anweisung gegeben hat, wie V. 2 den Korinthern. Wichtig ist, wie P. die Gemeinden in der röm. Provinz Galatien, d. h. nach neuerer Auffassung die auf der ersten Missions-Reise gegründeten, zu einer Einheit, gewissermaßen sprengelhaft zusammenfaßt. Er scheint die Anordnung getroffen zu haben auf der Reise, die ihn 18_{23} über die *Γαλατικὴ χώρα* und Phrygien nach Ephesus führte, also kurz vor dem ephesinischen Aufenthalt, aus dem I Kor datiert wird. Von Anweisungen für die Mazedonier sagt er noch nichts (II 8_1; 9_2); sie scheint er noch nicht so angewiesen zu haben. **V. 2** Die *διαταγή* geht dahin, daß jedes Gemeindeglied am 1. Tage der Woche bei sich, d. h. zu Hause, deponierend (*τιθέτω* wie z. B. in *τιθέναι εἰς τὸ κοινόν* Xen. Mem. III, 14, 1) soll, was er etwa übrig hat. *εὐοδοῦν* einen guten Weg führen, fördern, passiv. in LXX = הִצְלִיחַ Glück haben, prosperieren; hier ist es in dem speziellen Sinne »etwas übrig haben, gewonnen haben« gebraucht, der bisher wohl noch nicht nachgewiesen ist. P. will vermeiden, daß erst während der relativ kurzen Zeit seiner Anwesenheit die Sammlungen stattfinden. Der Gedanke ist doppelt praktisch, da auf einmal sicher nicht so viel Geld verfügbar sein wird wie bei allmählicher Anhäufung; der Gedanke der „Versicherung". Ein wichtiges Datum ist *κατὰ μίαν σαββάτου*:

Sprachlich ein Hebraismus *μία* statt *πρώτη* wie Mk 16_2 par. u. ö. Blaß § 45, 1, *σάββατον* die Woche (Lk 18_{12} *δὶς τ. σαββάτου*)[1]. Daß P. (vgl. auch Apg 20_7) nach Tagen der jüdischen Woche zählt, ist für die urchristliche Sitte wichtig, denn auch die griech. Gem. muß dies verstanden haben; „die jüdische Woche bildet die Grundlage" bis weit in die KG. hinein; hierüber vgl. Schürer, d. siebentägige Woche im Gebrauche der christl. Kirche der ersten Jahrhh. ZnW. 1905, 1ff. Daß diese Tagezählung sich auch auf griech. Boden so leicht einbürgern konnte, erklärt Schürer S. 40 aus der weiten Verbreitung der jüd. Diaspora, „die jüd. Woche war bereits weit über die Kreise des Judentums hinausgedrungen". Ferner ist wichtig, daß P. für den 1. Tag der Woche, obwohl er doch schon als ein besonders wichtiger erscheint – wahrscheinlich als Tag des *δεῖπνον κυριακόν*? Apg 20_7 – nicht denselben Namen braucht, wie der Verf. der Off. Joh. 1_{10} *κυριακὴ ἡμέρα*, der dann stehend wird (Ign. ad Magn. 9; Did 14_1).

---

1. Häufiger steht der Plural, der auch hier von ℵ° KLM korrigiert wird; ℵ° ACJ K M haben *εὐοδωθῇ*, sprachl. Korrektheit.

Schwerlich war er damals bereits in Geltung. Eine andre Frage ist, ob man den Tag nach Sabbat, oder den 8. Tag, wie Barn 15_9 sagt, gewählt hat, bloß um sich irgend wie von den Juden zu unterscheiden, oder weil es der Auferstehungstag des Herrn war. So wahrscheinlich letzteres ist — in den Auferstehungsberichten kehrt *μία σαββ.* wieder — so bedauerlich ist doch, daß P. keine Andeutung darüber macht. Noch viel weniger ist freilich eine Spur davon vorhanden, daß der 1. Tag als der Tag des Helios bevorzugt sei, und daß von hier aus erst der „Sonnenaufgang der Auferstehung" auf diesen Tag datiert sei.

V. 3 *Παραγένωμαι* steht in stillem Gegensatz zu dem vorher zu Grunde liegenden: in meiner Abwesenheit (Mt 2_1; Apg 9_{36} u. ö.); *δοκιμάζειν* hat hier wie so oft die Bedeutung: prüfen mit günstigem Ausgang (I Th 2_4). — *δι' ἐπιστολῶν* ist weder plurale tantum (literae) noch bloß Plural der Kategorie, sondern P. denkt an Empfehlungsbriefe an mehrere Personen, die ja nicht alle in Jerusalem zu wohnen brauchen; er kann ihnen auch in Mazedonien, Ephesus, Caesarea oder sonstwo Quartier haben ausmachen wollen. *διά* kann hier nicht instrumental sein, es bezeichnet wie II 5_7; 6_7 den begleitenden Umstand, mit dem sie ihre Reise machen sollen, eigentlich „zwischen hindurch", so daß die Briefe wie Begleiter zu beiden Seiten mitgehen. Der Inf. fin. nach Verben des Sendens, in der bequemen Sprache des NT sehr häufig (Blaß § 69, 2). *χάρις* für Liebesgabe sehr oft in II 8; Sir 29_{15}. **V. 4** Wenn es der Mühe wert ist, nicht etwa sie, die *χάρις*; also *ἄξιόν ἐστι* wie II Th 1_3; davon hängt dann ein Inf. mit *τοῦ* ab, der eigentlich Subjekt ist. *κἀμέ*, eigentlich wollte also P. nicht mitreisen, nur wenn eine glänzende Sammlung zusammengekommen ist, will er es tun: ein unbewußter Ausdruck seines apostolischen Selbstgefühls[1].

2. **Reisepläne V. 5—9.** **V. 5** Der Akzent liegt auf *διέρχομαι* »ich reise nur durch« im Gegensatz zu *τυχὸν παραμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω*. Wie lange freilich solches Durchreisen dauert, kommt auf die Umstände an.

Ganz ohne Aufenthalt wird es jedenfalls nicht abgehen, sonst würde P. hier nur sagen *διὰ Μακεδονίας*; aber er will die Korr. beruhigen, daß er in Mazedonien nicht länger bleiben will; eine solche Beruhigung war aber nur notwendig, wenn er nicht völlig im Fluge durch Mazedonien reisen wollte oder reiste. Wie ist das Präs. *διέρχομαι* zu verstehen? Nach der herrschenden Auffassung bez. es „das Zukünftige als in der Vorstellung gegenwärtig, d. h. als ganz gewiß gedacht" (Hnr.); daß solches Präs. pro Futuro namentlich bei Verben des Gehens, bes. bei *ἔρχομαι* vorkommt, ist bekannt (Blaß § 56, 8). Immerhin handelt es sich hier nicht bloß um eine Ankündigung sicheren Kommens, sondern um eine Versicherung, daß er sich in Mazedonien nicht länger aufhalten wolle, und da wäre ein Futurum vielleicht doch angebrachter gewesen — vorausgesetzt, daß hier wirklich eine futur. Aussage vorliegt und nicht, was der Leser doch zuerst annehmen wird, eine rein präsentische. Ersteres wird nun als ganz selbstverständlich angenommen, weil der Brief nach 16_8 in Ephesus geschrieben sein soll. Ich wage nun zu fragen, ob V. 5—7 und V. 8. 9 wirklich aus einem Brief stammen müssen und ob nicht unser V. 5 in Mazedonien geschrieben ist, worauf das Präsens zunächst führt. Ich frage: Ist es natürlich, daß P. von Eph. aus sagt: „ich werde zu euch kommen, wenn ich Mazedonien durchreist haben werde"? Der Satz mit *ὅταν* soll doch den Grund angeben, warum er noch nicht kommt; nun — wenn er zu Land kommt, muß er ja Mazedonien durchreisen, es ist also eine Selbst-

---

1. V. 3 haben LP und Min *παραγένομαι*, was wegen *φορέσωμεν* 15_{49} notiert sei. V. 4 *ἤ* steht bald vor ℵ DG CL, bald nach *ἄξιον* B ℵ AC JM P 17 37 73 74 d e f vg cop peš — diese LA vielleicht aus Scheu vor dem doppelten Hiatus?

verständlichkeit. Will er aber nur erklären, daß er nicht zur See kommt, so wäre es natürlicher gewesen, einfach zu sagen: *διὰ Μακεδονίας.* Außerdem ist der Satz *ὅταν* einigermaßen überraschend, wenn die Korr. noch garnichts wissen von Mazedonien. Am besten würde er sich unter folgenden Umständen erklären: Die Korr. wissen, daß P. jetzt in Mazedonien ist; es dauert ihnen zu lange, bis er kommt (vgl. 4 18), die Gegner triumphieren schon; P. beruhigt sie: ich muß nur erst mit Mazedonien fertig sein, und zwar nur soweit fertig, wie dies bei einer oberflächlichen Reise, bei der man nicht zu lange sich aufhält, möglich ist; *διέρχεσθαι* wird hier wohl gebraucht sein wie Apg 9 32; 18 28; 19 21; 20 2, wo eine Art von Besichtigungsreise damit beschrieben ist, nicht wie an andren Stellen, wo nur ein glattes Durchreisen gemeint ist. Wenn diese Auslegung richtig ist, würde V. 5. 6 zum II. Briefe gehören, der schon in Mazedonien geschrieben ist. Daß diese Annahme für uns keine Erleichterung bietet, sondern große Schwierigkeiten schafft, wird ohne weiteres einleuchten; wenn wir sie trotzdem erwägen, so sind es rein exegetische Gründe, die dazu führen.

V. 6 *παραμενῶ*, die Präp. ist hier mit Bewußtsein von einem längeren Aufenthalt gesetzt vgl. Phl 1 25 (B M 67* haben *καταμενῶ* will ich mich niederlassen — eine interessante LA), »oder auch« — was noch mehr wäre — »überwintern«. Die Verbindung mit *ἵνα* ist sehr zwanglos (D hat sie straffer gestaltet *ἵνα εἰ καὶ παραχειμ.*); *προπέμπειν* ist nicht nur die Entsendung, Begleitung etwa bis ans Schiff; noch weniger kann es bedeuten: mir jemanden zum Geleit geben; es bezieht sich auf die sorgfältige Vorbereitung einer Missionsreise durch Verabredung der Route, Empfehlungen, Briefe, Schiffsgelegenheit, auch doch eine gewisse Ausrüstung mindestens mit Reisekleidern und Proviant. *οὗ ἐάν* beweist in Verbindung mit V. 4, daß seine Gedanken damals noch nicht so ausschließlich auf Jerusalem gerichtet gewesen sein können, wie Apg 19 21 sagt. **V. 7** begründet (*γάρ*) das *παραμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω* mit einer Wiederholung desselben Gedankens. Das ist natürlich an sich möglich, immerhin überrascht es, daß P. jetzt sagt, er „hoffe" eine gewisse Zeit bei ihnen zu bleiben, wenn es der Herr gestattet (Hbr 6 3), nachdem er dasselbe soeben viel bestimmter gesagt hat. Eine wirkliche Begründung wäre der Satz nur, wenn vorher gesagt wäre, daß er bei seinem Aufenthalt irgend etwas zu tun vorhat, was längere Zeit erfordert, z. B. 11 34 *τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι.*

Daß unser V. 7 und V. 8. 9 sich an diesen Schluß ausgezeichnet anschließen würden, d. h. an ein Stück, das wir dem I. vorkanonischen Briefe zugewiesen haben, leuchtet ein. Aber sofort stellt sich eine Schwierigkeit in den Weg. Was bedeutet hier *ἄρτι*? »Jetzt« hätte hier keinen Sinn, wenn es nicht in Gegensatz zu einer früheren oder späteren Gelegenheit gesagt wäre; eine spätere aber ist ausgeschlossen — folglich bleibt nur übrig, daß P. im Gegensatz zu einer früheren Gelegenheit, wo er sie nur im Vorübergehen gesehen hat, diesmal länger zu bleiben hofft. Daraus folgt, daß P. hier auf einen früheren sehr kurzen Besuch anspielt; der erste Aufenthalt bei Gründung der Gemeinde kann nicht gemeint sein, mithin scheint jene viel umstrittene „Zwischenreise" hier erwähnt zu sein, von der II 2 3 die Rede ist, jener Besuch *ἐν λύπῃ*, den P. als den zweiten rechnet, im Vergleich zu dem 3., den er II 13 1 vorhat. Wie es mit dieser Hypothese von der Zwischenreise stehen möge — jedenfalls scheint es unvermeidlich, aus *ἄρτι* einen solchen Besuch *ἐν παρόδῳ* vor Abfassung dieser Worte zu entnehmen. Dies läßt sich auch nicht dadurch beseitigen, daß man sagt, *ἐν παρόδῳ* sei im Gegensatz zu den Mazedoniern geschrieben, bei denen er nur durchreist (Heinr.), denn damit bleibt *ἄρτι* völlig unerklärt. Eine andre Möglichkeit, *ἄρτι* zu erklären, wäre, daß P. früher den Plan geäußert hätte, sie nur *ἐν παρόδῳ* zu sehen, wie ein solcher II 1 16 tatsächlich erwähnt wird. Auf alle Fälle erwächst unsrer Hypothese,

daß V. 7. 8 zum I., vorkanonischen Briefe gehören könnten, hier eine ernste Schwierigkeit[1].

V. 8 »Bis Pfingsten« will er in Ephesus bleiben — wieder also ein jüdisches Kalenderdatum, da es ein christliches Pfingstfest noch nicht gab. **V. 9** Er mag sich noch nicht sofort von Eph. trennen, da er dort eine gesegnete Wirksamkeit hat; hierfür braucht er wie II 2 12; Kol 4 3 die Metapher von der ihm geöffneten Tür, sofort aber verdirbt er das Bild durch die Adj. *μεγάλη καὶ ἐνεργής*; denn es kommt nur darauf an, daß die Tür geöffnet sei, nicht wie groß sie ist, und *ἐνεργής* vollends paßt garnicht zum Bilde, es verrät aber, daß P. aus dem Bilde in die Sache gerät und an seine Verkündigung denkt (I Th 2 13 *ὁ λόγος τ. θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τ. πιστεύουσιν*); die Latt haben *ἐναργής* evidens gelesen oder konjiziert. Daß er »viele Widersacher« hat, ist ihm ein Grund zum Ausharren, nicht zu früherer Abreise.

3. Über Timotheus **V. 10. 11.** »Wenn Timotheus gekommen sein wird« hat nur Sinn, wenn diese Zeilen eher in Kor. eintreffen werden, als Timotheus selber; der Brief wird auf dem Seewege kürzere Zeit brauchen als Timotheus auf dem Landwege über Makedonien. »Achtet darauf«, tut ihr das eure, »daß er ohne Furcht euch gegenüber sein kann«; daß diese Mahnung aus dem Mißtrauen hervorgeht, ob er sich wohl genügend Respekt verschaffen kann, zeigt V. 11a; die Sätze zeigen aber auch, daß die Stellung des Paulus selber nicht mehr unerschüttert ist, wenn man es wagen könnte, seinen Abgesandten schlecht zu behandeln. Darum bedarf es des starken Schutzwortes: es ist das das Werk des Herrn (vgl. 14 37), das er treibt, wie ich (*καί* vor *ἐγώ*, in solchen Vergleichungen ganz gewöhnlich, fehlt in BM 67**). »Schickt ihn in Frieden auf die Reise« „ist nicht aus der Formel *πορεύεσθαι ἐν εἰρήνῃ* zu erklären, da vielmehr der Kontext nach *ἀφόβως* und *μή τις οὖν* (om DG) *ἐξουθεν.* an ein friedliches Geleite, an ein *προπέμπειν* in Friede und Eintracht denken läßt, *χωρὶς μάχης κ. φιλονεικίας* (Chrys.)" Hnr. »Damit er zu mir komme« aus diesen Worten hört man die Erwartung des schon länger abwesenden Freundes heraus, welche die folgenden Worte ausdrücklich aussprechen. Ob *μετὰ τῶν ἀδελφῶν* zu *αὐτόν* gehört, so daß etwa außer ihm noch andre Mitgesandte unterwegs waren, ist nicht sicher (trotz V. 12), es kann auch zu *ἐκδέχομαι* gehören (B om *μετὰ τ. ἀδελφῶν*)[2].

4. Über Apollos **V. 12** *περὶ δέ* zeigt, daß die Korr. dies Thema angeschlagen haben[3], wahrscheinlich in der Bitte, Apollos möge zu ihnen kommen. P. hat ihm oftmals (*πολλά* in V. 19, sehr oft bei Mk) zugeredet, er möge nach Kor. gehen. *Μετὰ τῶν ἀδελφῶν* kann wieder zu *ἔλθῃ* oder zu *παρεκάλεσα* gezogen werden. Eine Entscheidung wage ich nicht; die nähere Stellung spricht für *ἔλθῃ*. Aber wer sind „die Brüder?" Etwa die gerade an-

---

1. Statt *ἐλπ. γάρ* haben KL etwas glatter *δέ*, statt *ἐπιτρέψῃ* DG KL das bequemere *ἐπιτρέπῃ*.

2. Witkowski p. 34 Pap. Passalacqua 3. 7ff. *φρόντισον οὖν, ὅπως μὴ ἀδικηθῇ ὁ ἄνθρωπος.*

3. Die Einführung des Satzes, ganz so zwanglos wie 7 1, soll durch *δηλῶ* (1 10) *ὑμῖν ὅτι* ℵ DG vg[cod] Ambrst verbessert werden.

wesenden Korinther, die mit Apollos nach Kor. zurückgehen wollen? Dies würde insofern gut passen, als man darauf auch die Brüder in V. 11 beziehen könnte (und es ist doch sehr wünschenswert, daß beidemal dieselben gemeint seien); die Kor. Abgesandten sollen noch bei Paulus erfahren, was für Nachrichten Timotheus aus Kor. zurückbringt, die Lage scheint also doch schon recht gespannt und spannend zu sein. Nach andern sollte er mit Tim. und den Brüdern reisen, aber dann hätten diese ja das Nötige bestellen können. Daß P. dem Apollos zugeredet hat, pflegt man als ein Zeichen seiner Seelengröße anzusehen, die sich nicht scheut, den Rivalen dorthin zu dirigieren, wo er ihm gefährlich werden könnte, zugleich als Zeichen unbedingten Vertrauens. Man könnte aber auch sagen: die völlig farblose Behandlung des Gegenstandes läßt eher vermuten, daß, als diese Worte geschrieben wurden, die Partei-Verhältnisse in Kor. noch nicht so zugespitzt gewesen sein können, wie Kap. 1—4 sie zeichnet. *Καί*, statt eines zu erwartenden „aber", steuert schon auf den Hauptsatz *ἐλεύσεται* hin; vorher aber schiebt sich *πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ*; es kann hier nicht die Rede vom Willen des Apollos sein, denn er will ja, es fehlt nur die *εὐκαιρία* (vgl. Lobeck ad Phryn. p. 125 über dies spät griech. Wort); auch sprachlich ist das objektiv-unpersönliche *οὐκ ἦν θέλημα* dagegen; dies kann nur auf den Willen Gottes gehen; die verkürzte Ausdrucksweise auch Röm 2 18: es war im Willen Gottes nicht beschlossen; es scheint eine jüdische Wendung vorzuliegen[1]. Wenn *ὅταν εὐκαιρήσῃ* nicht bloß ein Vorwand ist — was anzunehmen kein Grund ist —, so hat Apollos offenbar keinerlei prinzipielle Bedenken; man kann das so erklären, daß er hofft, auf die Parteiungen günstig einzuwirken, es kann aber auch die Lage noch relativ harmlos gewesen sein.

5. Schlußmahnung **V. 13. 14.** Die fünf Imperative könnten gut einen Briefschluß bilden; jedenfalls drängen sie sich zwischen die Personalien V. 11f. und V. 15—18 ziemlich ein und haben an V. 22 eine Art Dublette. Die Mahnungen halten sich im Tone derer von 15 34. 58. Es scheinen mehr Gefahren der Glaubensunsicherheit als der Unsittlichkeit vorzuschweben. „Wachen" ist hier schon in jener metaphorischen Weise gebraucht, die für die eschatologische Urchristenheit so bezeichnend ist; *στήκειν ἐν τῇ πίστει* wie 15 1; II 1 24: *πίστις* ist hier recht die unerschütterte Überzeugung; *ἀνδρίζεσθε καὶ κραταιοῦσθε* stammt aus Ps 31 25: *ἀνδρίζεσθε κ. κραταιούσθω ἡ καρδία ὑμῶν*; Jos 1 6; II Kön 10 12 u. ö. Epikt. I, 16, 12. — *πάντα ὑμῶν* ein zwangloser brieflicher Ausdruck etwa wie *τὰ κατ' ἐμέ* Kol 4 7. — *ἐν ἀγάπῃ γινέσθω* erinnert an Kap. 8 und 13.

6. Über Stephanas und die Seinen V. 15—18. **V. 15** Neuer Ansatz zu einer speziellen Ermahnung (*δέ* om ℵ D al); sehr merkwürdig ist *οἴδατε*, wenn P. bloß sagen wollte: ihr „kennt" doch die Familie des Stephanas, das versteht sich doch von selbst. Man sollte nach I Th 5 12 *εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας* den Imperativ erwarten im Sinne von *ἐπιγινώσκετε τοὺς τοιούτους* V. 18. Da nun *οἴδατε* nicht wohl Imperativ sein kann (oder

1. Vgl. Mt 11 25; 18 14 Zahn zu Mtth. S. 439 und Levy s. v. רָצוֹן.

doch?), so muß in dem Indikativ liegen: ihr wißt doch, was ihr an ihnen habt, ihr habt sie „kennen gelernt“, und nun expliziert er das mit zwei Ruhmestiteln: diese familia ist[1] die ἀπαρχὴ Ἀχαΐας, d. h. sie sind die Erstbekehrten (Röm 16 5; vgl. oben 15 20); solche Erstbekehrte scheinen eine Art Vorzugstellung angenommen zu haben, aber sie sind auch in sie hinein gewachsen, indem sie sich in den Dienst der Heiligen gestellt haben (Plato Rep. p. 371 C ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάσσουσι ταύτην); hier „liegen die Wurzeln des Amtes der διάκονοι“ (Lietzm.); ein festes Amt haben sie bisher nicht, aber freiwillig haben sie Dinge geleistet (etwa in Armen- und Krankenpflege), durch die sie über das Gros der Gemeinde hinausgewachsen und zu Autoritäten geworden sind — der natürliche Lauf der Dinge: wer etwas für die Gemeinschaft tut, bekommt Ansehen und schließlich Amt und Rang. **V. 16** Zwanglos wird die Forderung mit ἵνα eingeführt, das ideell noch von παρακαλῶ V. 15 abhängt. Sie haben das Ihre getan, nun tut »auch ihr« das Eure, daß ihr euch ihnen nicht nur, sondern überhaupt »solchen Männern« unterordnet; τοιούτοις wird dann noch durch καὶ παντὶ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι (G add ἐν ὑμῖν) expliziert. P. würde das wohl nicht fordern, wenn er nicht annehmen müßte, daß die Gem. oder ein Teil dazu keine große Neigung hat; vielleicht sind Stephanas und die Seinen die Führer seiner Sache in Korinth, die Männer des Friedens und der Treue gegen den Ap. Jedenfalls scheint diese Mahnung einen nicht ganz erfreulichen Nebenton zu haben, weil P. **V. 17** mit einer gewissen Geflissentlichkeit sagt, daß er sich deshalb über die Anwesenheit des St., Fortunatus (I Clem. 59), Achaicus (bem. die latein. Freigelassenen-Namen) freut, weil sie »euren Mangel ersetzt haben«; das kann ob man ὑμῶν ℵ A KL oder ὑμέτερον BC DG MP liest, nur objektiv gemeint sein wie ὑμετέρα καύχησις 15 31: das was mir von euch fehlt, daß ich euch entbehren muß; ganz anders freilich wäre der Ton, wenn es bedeutete: sie haben getan, was ihr unterlassen habt (Corp. Hermet. XIV, 1), aber P. will hier nicht tadeln, sondern versöhnlich und liebevoll reden, das ergibt sich aus καὶ τὸ ὑμῶν, das zu ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα hinzugefügt ist; es ist dies unter allen Umständen eine überraschende Wendung, die doch wohl nicht sagen will: „ich freue mich, daß sie euren Geist beruhigt haben, indem sie zum Frieden redeten“ — dann wäre die Nachstellung unbegreiflich. Nein, P. will sagen: sie haben meinen Geist durch ihre Anwesenheit erquickt, beruhigt — und doch wohl auch euren?! Denn es war doch sicher auch euer Herzenswunsch, daß sie mich beruhigten!? Und nun noch einmal die Mahnung: nun, wenn ihr euch denn so eins mit ihnen fühlt — dann erkennet solche Leute an! tut auch, was sie sagen! vgl. 14 37f.; I Th 5 12.

7. Grüße **V. 19. 20** Von den Gemeinden der Provinz Asia kann P. nur grüßen, wenn er weiß, daß sie an Kor. und den dortigen Angelegenheiten ein lebhaftes Interesse nehmen; er muß also auf seinen Reisen in der Provinz davon erzählt haben, oder es waren Vertreter der Gemeinden bei ihm in Ephesus. Ferner grüßen »im Herrn« als christl. Brüder »vielmals«[2]

1. C DG schreiben εἰσίν, andre fügen Φορτυνάτου (καὶ Ἀχαϊκοῦ) hinzu.
2. B Ae U II, 433 ἄσπασαι Καπίτωνα πολλά.

Akylas und Priska, die ja die Entstehung der Kor. Gem. mit angesehen hatten (Apg 18_{2}), ehe sie ($18_{18.\,26}$) nach Ephesus zogen. Die »Hausgemeinde« ist entweder nur ihre familia, die so umfassend und so durchaus christlich war, daß ihre Zusammenkünfte als eine *ἐκκλησία* für sich gelten konnten, oder ein Teil der ephes. Gesamtgemeinde, der in ihrem Hause sich zu versammeln pflegte, während andre Teile in andern Häusern verkehrten (vgl. Röm 16_{3}f.). Der sachlich vielleicht richtige Zusatz von DG vg^{codd} go Pel: *παρ' οἷς καὶ ξενίζομαι* macht doch einen recht apokryphen Eindruck. Aber auch die Brüder alle – ist das die ganze Gemeinde von Ephesus? Aber die war ja schon in V. 19a vorgekommen. Oder sind es die korinth. Brüder, die außer Akylas und Priska noch augenblicklich in Ephesus sind? Der gegenseitige Gruß und Kuß soll etwa nach Verlesung des Briefes stattfinden, womit dann die Gem. sich gewissermaßen auf die soeben gehörten Worte einigen würde[1].

8. Eigenhändiger Schluß des Paulus V. 21–24. **V. 21** Diese Ankündigung seiner eigenen Handschrift ist eigentlich nur in einem ersten Brief ganz verständlich, wie Kol 4_{18}; darum ist zu erwägen, ob II Th 3_{17} nicht der erste an die Thess. ist, und ob nicht unser Vers dem I, vorkanonischen Briefe angehört. **V. 22** Der Fluch über jeden, der den Herrn nicht liebt, ist wohl weniger aus der Erregung über die Parteiverhältnisse, als über Laxheit, Untreue, Glaubensunsicherheit zu erklären, gehört also vielleicht mehr mit 10_{1-22} zusammen, als mit Kap. 1–4. Als speziell auf die judaistischen Gegner, die Führer der Kephaspartei berechnet, sieht Zahn die Worte *μαραναθα* an; aber solche Formeln wie *ἀββά* werden auch von der übrigen Gem. verstanden worden sein. Wie ist *μαραναθα* aufzulösen? Entweder als מָרַן אֲתָא „unser Herr kommt", *ὁ κύριος ἐγγύς* Phl 4_{3} – dies würde als Begründung zur vorhergehenden Drohung gut passen – oder als מָרַנָא תָא „Herr komm" Off 22_{20} *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* – aber zu diesem Stoßseufzer ist hier kaum ein Anlaß. **V. 23** Schlußsegenswunsch, **V. 24** Liebesbeteuerung, beide mit *μετὰ (πάντων) ὑμῶν* einen altt. bibl. Klang enthaltend; mit dem Namen Christus Jesus schließt der Brief, weniger weil es nötig gewesen wäre, seine Liebe zu ihnen als eine speziell christliche, im Herrn begründete zu bestimmen, als um zum Schluß noch einmal zu nennen, was sie alle eint[2].

---

1. V. 19 *πᾶσαι* add CP al peš; *ἀσπάζονται* korrigieren B G L M das sorglosere *ἀσπάζεται*; *πολλά*, von Dr hinter *Ἀκ.*, von M 17 74 vor *ἐν κυρίῳ* gestellt, kann unecht sein. Nach Apg $18_{2.\,18.\,26}$ setzen AC DG KL den Namen *Πρίσκιλλα* ein.

2. Zu *τὸν κύριον* V. 22 natürlich allerlei Zusätze: KP *ἡμῶν*, DG KLP *Ἰησοῦν Χριστόν*, ebenso zu *τ. κυρίου* V. 23 *ἡμῶν* und zu *Ἰησοῦ* (B ℵ 2 17) add die Masse *Χριστοῦ*, während in V. 24 sowie 37 Euthal^{cod} *ἐν Χρ. Ἰ.* om; *ἀμήν*, in B FM 17 f g r vg^{cod} Euthal^{cod} Ambrst noch fehlend, wurde gerne hinzugefügt. In den subscriptiones findet sich z. B. in D^{b}EKL die Angabe *ἀπὸ φιλίππων*, dagegen in B^{3} P Euthal praef. *ἀπὸ Ἐφέσου*; vielleicht haben beide Recht. Stephanas, Fortunatus und Achaikus figurieren vielfach als Überbringer.

Abkürzungen
der zitierten biblischen und apokryphen Bücher, Zeitschriften ꝛc.

Am = Amos
Apg = Apostelgeschichte
Bar = Baruch
Chr = Chronik
Da = Daniel
Dtn = Deuteronomium
Eph = Epheserbrief
Esr = Esra
Est = Esther
Ex = Exodus
Ez = Ezechiel
Gal = Galaterbrief
Gen = Genesis
Hab = Habakuk
Hag = Haggai
Hbr = Hebräerbrief
Hen = äthiopisches Henochbuch
Hoh.L. = Hohelied
Hos = Hosea
Ign = Ignatiusbrief
Jak = Jakobusbrief
Jdt = Judith
Jer = Jeremias
Jes = Jesaias
Jo = Joel
Job = Hiob
Joh = Johannes (Ev. u. Briefe)
Jon = Jonas
Jos = Josua
Jud = Judasbrief
JSir = Jesus Sirach
Klag = Klagelieder
Kön = Königsbücher
Koh = Koheleth
Kol = Kolosserbrief
Kor = Korintherbriefe
Lk = Lukas
Lev = Leviticus
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mch = Micha
Mk = Markus
Mt = Matthäus
Na = Nahum
Neh = Nehemia
Num = Numeri
Ob = Obadja
Off = Offenbarung
Pt = Petrusbriefe
Phl = Philipperbrief
Phm = Philemonbrief
Ps = Psalmen
Ri = Richter
Röm = Römerbrief
Rt = Ruth
Sach = Sacharja
Sam = Samuel
Sap = Sapientia
Spr = Sprüche Salomos
Th = Thessalonicherbriefe
Tim = Timotheusbriefe
Tit = Titusbriefe
Tob = Tobias
Zph = Zephanias
Did = Lehre der 12 Apostel
Barn = Barnabasbrief
I Clem = 1. Clemensbrief

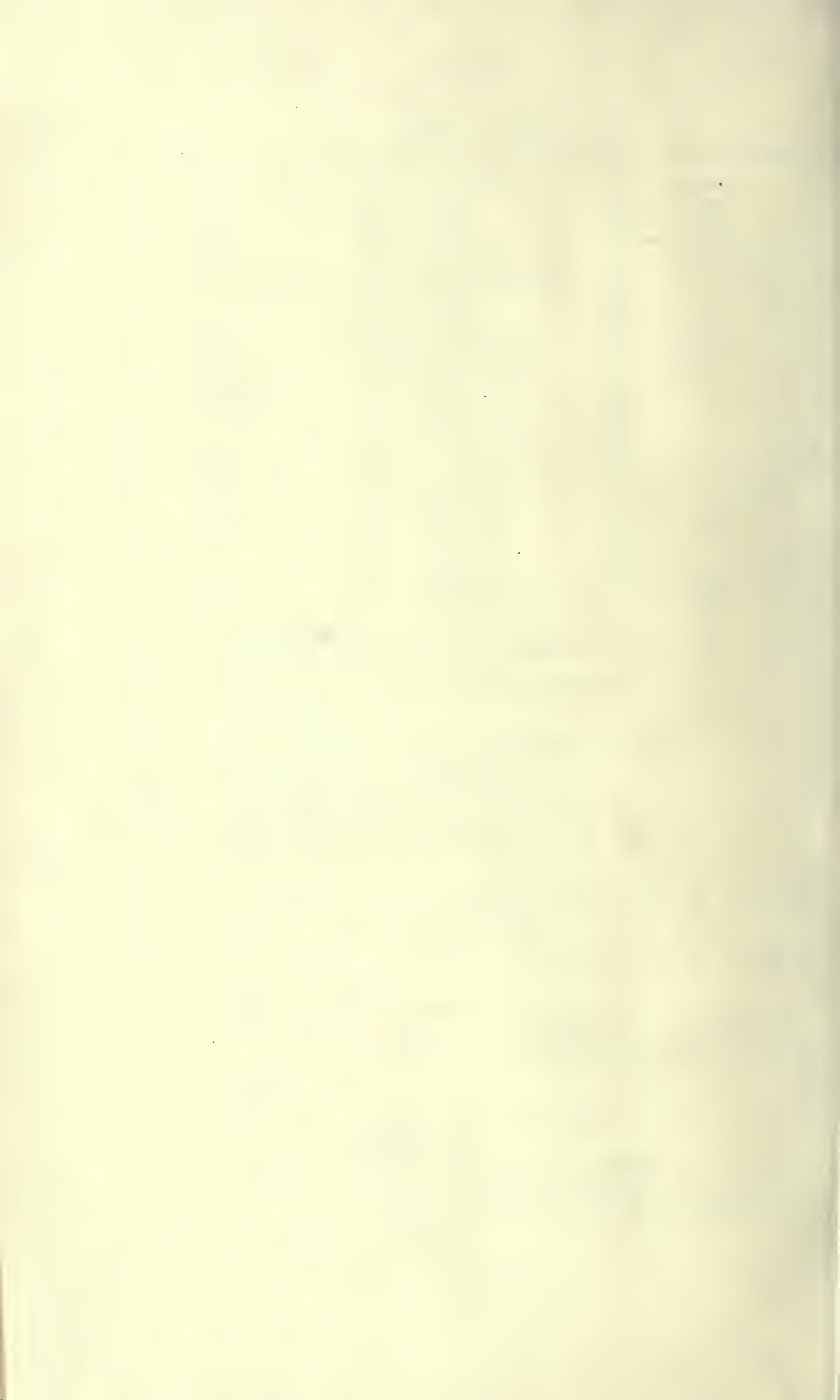
AT = Altes Testament
BGU = Aegyptische Urkunden aus den kön. Museen zu Berlin, Griech. Urkunden
BL = Schenkel, Bibel-Lexikon
CIG = Corpus inscriptionum graecarum ed. Boeckh
BSt = Bibelstudien NBSt = Neue BSt
BTh = Biblische Theologie
AGGW = Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften
GK = Zahn Geschichte des NTlichen Kanons
JdTh = Jahrbücher f. deutsche Theologie
JprTh = Jahrbücher f. protestantische Theologie
KBWb = Kurzes Bibelwörterbuch
IGIMA = Inscriptiones graecae Insularum maris Aegaei
MA = Mittelalter
NT = Neues Testament
RE³ = Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche, 3. Aufl. hg. von A. Hauck.
SBB = Sitzungsberichte der Berliner Akademie
SBW = Sitzungsberichte der Wiener Akademie
SchrNT = Die Schriften d. NT., neu übersetzt u. f. d. Gegenwart erklärt. 2. Aufl. 1908.
StKr = Theol. Studien und Kritiken
ThT = Theologische Tijdschrift
TSt = Texts and Studies ed. by A. J. Robinson.
TU = Texte und Untersuchungen hg. von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack
WH = The NT in the original greek by B. F. Westcott and F. J. A. Hort.
W.-Schm. = G. B. Winers Grammatik d. ntl. Sprachidioms, 8. Aufl. bearb. v. P. W. Schmiedel
Z = Zeitschrift
ZA = Zeitalter
ZnW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZTh = Tübinger theol. Zeitschr.
ZwTh = (Hilgenfelds) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

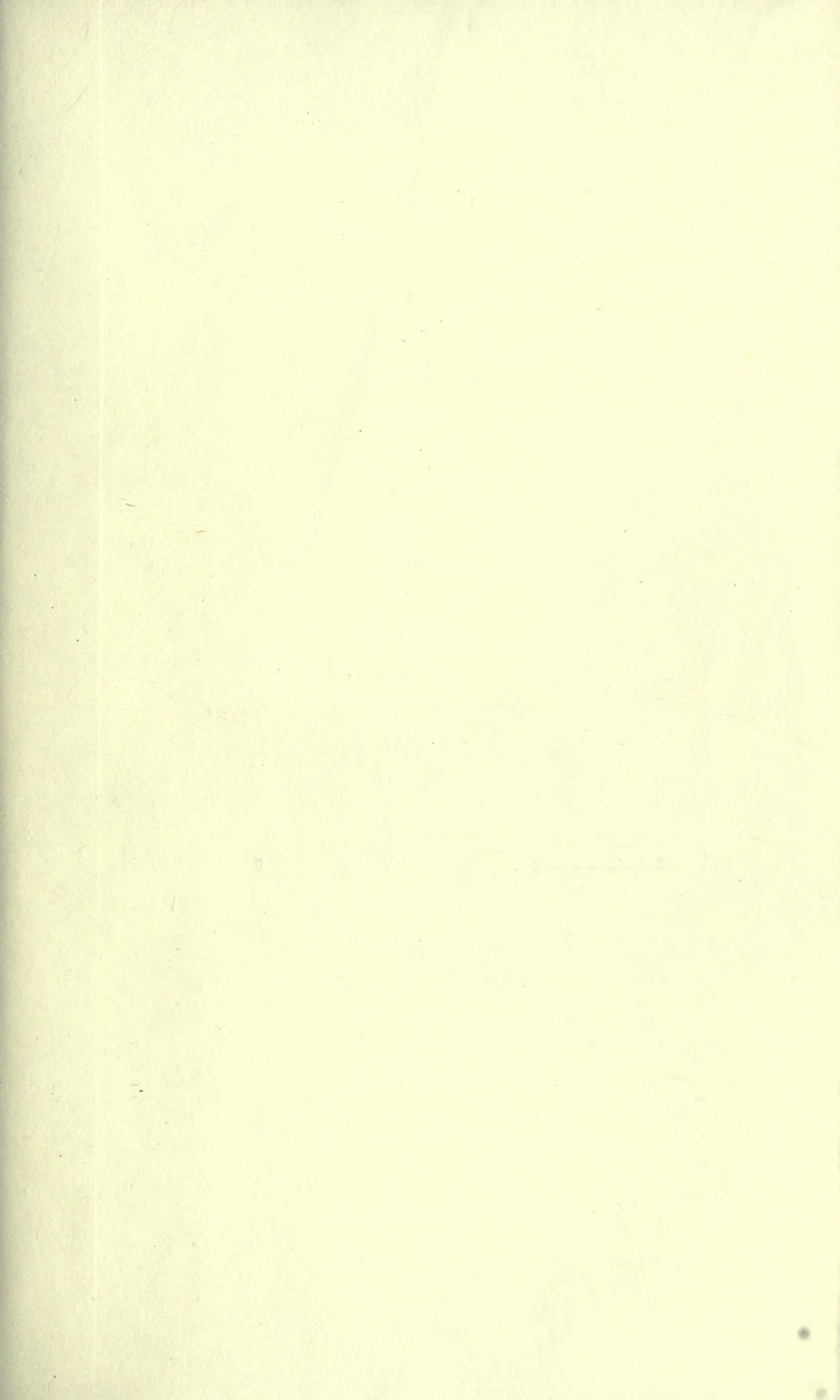
Die textkritischen Sigla sind die hergebrachten (vgl. S. 48f.); sie finden sich in fast jedem NT, den bekannten Werken über Textkritik sowie den Lehrbüchern der Einleitung erklärt.

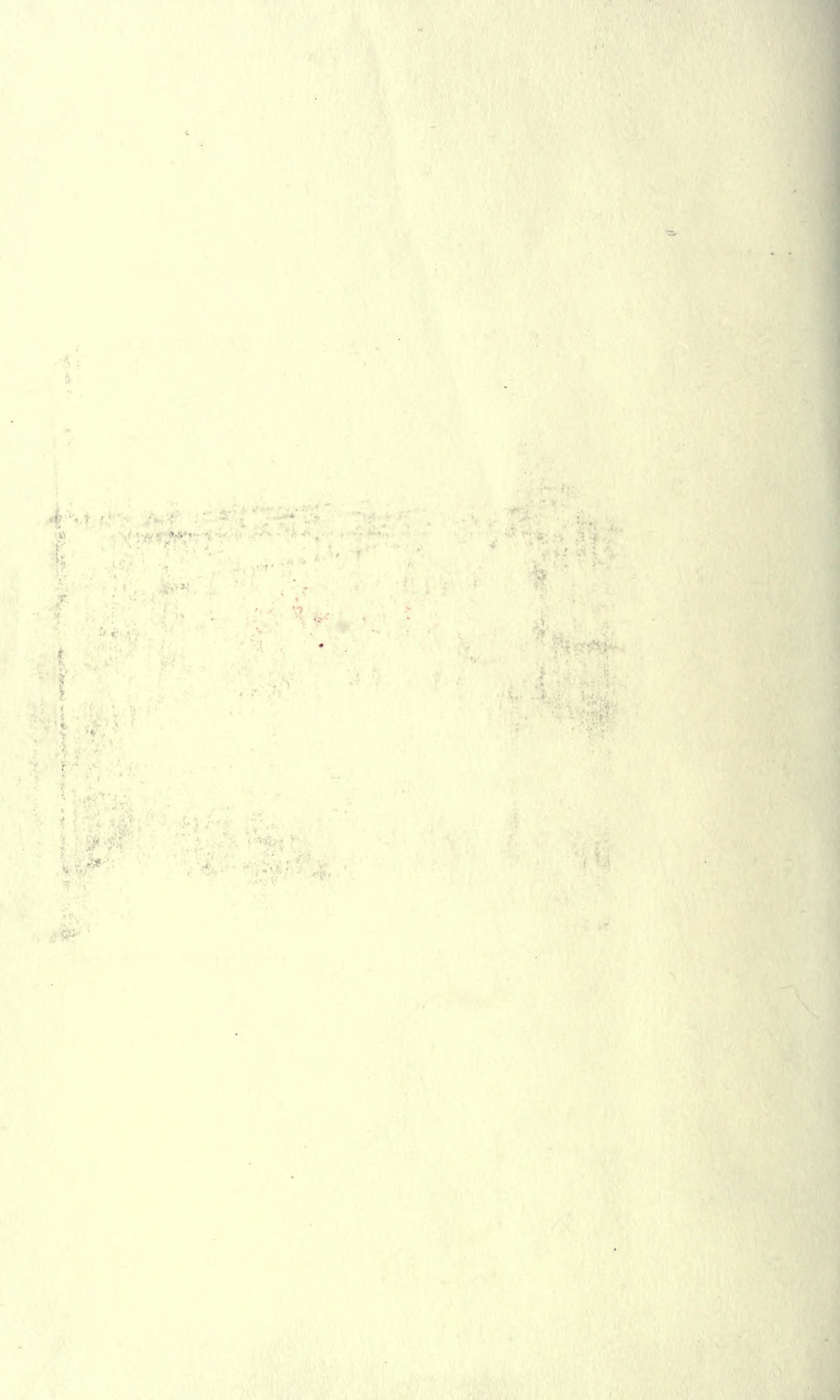
add bedeutet Zusatz, om Auslassung.

Die Grammatiken sind nach Paragraphen zitiert.









BINDI... JUL 3 - 1973

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BS
2675
W45
1910
c.1
ROBA

eiss, Johannes
Der erste Korintherbrief

